المجلس الأعلى للثقافة

ليلى أحمد

المرأة والجنوسة في الإسلام

الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة

ترجمة: منى إبراهيم - هالة كمال



المشروع القومي للترجمة

117

المشروع القومى للترجمة

المرأة والجنوسة فى الإسلام

الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة

تأليف

ليلى أحمد

ترجمة

د. منى إبراهيم

هالة كمال

المجلس الأعلى للثقافة

١٩٩٩

Leila Ahmed

WOMEN AND GENDER IN ISLAM

Historical Roots of a Modern Debate

The American University in Cairo Press

كلمة الترجمة

يعتبر كتاب ليلى أحمد **المرأة والجنوسة فى الإسلام : الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة** من أهم الكتب المؤلفة باللغة الإنجليزية فى موضوع المرأة وقضايا الجنوسة فى الثقافة الإسلامية من منظور تاريخى ، ولعل أهميته تمثل فى كونه مكتوباً بقلم امرأة مصرية معاصرة مقيمة منذ سنوات فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ويعتبر مرجعًا أساسيًا للباحثات والباحثين الغربيين المهتمين بقضايا المرأة والجنوسة من جهة ، وبالتاريخ الإسلامى وتاريخ منطقة الشرق الأوسط من جهة أخرى .

وقد حرصنا عند ترجمة الكتاب على الالتزام بقدر المستطاع بأسلوب المؤلفة ، فنقلناه إلى العربية دون صياغة المفاهيم صياغة تتفق تمامًا مع أساليب التعبير التقليدية فى اللغة العربية فى محاولة منا للحفاظ على روح النص الأصلى . فعلى سبيل المثال التزمنا بالتواريخ الميلادية دون تحويلها إلى التواريخ الهجرية ، كما قمنا بترجمة كافة الإشارات إلى الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، باستخدام اسمه «محمد» كما ورد فى الكتاب .

وفى الحالات التى تستشهد فيها المؤلفة بمصادر عربية ، حاولنا الرجوع إلى تلك المصادر متى أمكن لنا ذلك بهدف الالتزام بالنص الأصلى دون اللجوء إلى الترجمة عن ترجمة سعيًا منا إلى تحرى الدقة بقدر المستطاع . وحين تعذر الحصول على النص الأصلى العربى قمنا بترجمة المضمون عن اللغة الإنجليزية . كما لاحظنا فى بعض الأحيان أن المؤلفة تلجأ هى نفسها إلى عدم الالتزام بالنص الأصلى عند نقل فحواه إلى الإنجليزية ، نتيجة للاختلافات اللغوية بين العربية والإنجليزية ، وقد رأينا فى تلك الحالة أن نلتزم بالنص العربى الأصلى .

وفيما يتعلق بترجمة بعض المصطلحات الخاصة بالحركة النقدية الحديثة ، استعنا ببعض الترجمات الأكاديمية لتلك المصطلحات ومن ضمنها مصطلح الجنوسة ترجمة

لمصطلح Gender والجنسانية ترجمة لمفهوم Sexuality والنسوية ترجمة لمفهوم Feminism . وقد اعتمدنا فى ذلك تحديداً على العدد ١٩ من مجلة **ألف** وعنوانه «**الجنوسة والمعرفة : صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير** (القاهرة : الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ١٩٩٩) ، وهى مصطلحات جديدة وحديثة تنبع من الدراسات القائمة فى قضايا النظرية النسوية والنقد الأدبى الحديث .

(المترجمتان)

مقــدمــة

لقد بدأتُ هذا الكتاب بنيّة جمع كافة المعلومات والملاحظات المتوفرة حاليًا حول أوضاع وحياة النساء فى تاريخ الشرق الأوسط العربى . وحين بدأت عملية البحث الخاص بمشروع هذا الكتاب (منذ حوالى عشرة أعوام) كان المصدر الوحيد الذى يتضمن موضوعات عامة حول النساء فى التاريخ العربى والإسلامى هو كتاب **المرأة فى الإسلام (Woman in Islam)** لصاحبته ويبكى والتر Wiebke Walther ، وهو كتاب مزود برسوم توضيحية جذابة ويحمل صبغة الطرافة أكثر من التحليل ، وهو كتاب يكاد يتجاهل وجهات النظر المتنوعة حول النساء فى التاريخ ، ذلك الجانب الذى التفت إليه البحث النسوى المعاصر حول المرأة الغربية والمرأة العربية إلى حد ما [(١)] .

وما لبثت أن أدركت أن المهمة التى أقبلت عليها لن تكون بالبساطة التى تصورتها أول الأمر ، كما أدركت أنه لابد للكتاب من أن يركز أساسًا على الخطابات التى تتناول المرأة والجنوسة بدلا من العرض المباشر لموجز ما تم التوصل إليه مؤخراً فيما يتعلق بالظروف المادية للنساء عبر الحقب المختلفة فى تاريخ الشرق الأوسط العربى . فمن الملاحظ أنه قد كان للمؤسسات والأبنية الفكرية وأساليب التفكير الخاصة بالمجتمعات الإسلامية الأولى ، والتى تشكل كلها معًا الخطابات الأساسية فى الفكر الإسلامى ، دور بارز عبر التاريخ الإسلامى فى تحديد موقع المرأة من المجتمعات الإسلامية . وقد كان لتعاظم قوة الحركات الإسلامية اليوم بما يتضمنه ذلك من العمل على إعادة مأسسة القوانين والممارسات التى ولدتها الخطابات الإسلامية الأساسية ، أن ساهمت كلها فى التأكيد على الحاجة الملحة للبحث فى التراث الإسلامى حول موضوع المرأة والجنوسة .

وقد لعبت عوامل أخرى دورها فى تنامى إحساسى بأن أولوية البحث حول المرأة العربيـة الشرق أوسطية من حيث موقعها فى التاريخ لابد له من أن يرتكز على الخطابات حول المرأة ، وما تشتمل عليه هذه الخطابات من تغير وتنوع . وقد كان للجدل الدائر حالياً فى العالم العربى المعاصر ما بين الإسلاميين والعلمانيين – ما بين دعاة الحجاب ومعارضيه ، وكذلك ما بين أساليب طرح قضايا الحجاب والمرأة وعلاقتها بما تحمله هذه القضايا من مضامين ودلالات سياسية تبدو فى ظاهرها بعيدة عن المرأة ، هى كلها عوامل جعلت من مسألة الخطاب قضية ذات الأولوية .

ومن ناحية أخرى كان مما ساهم فى التأكيد على أهمية التركيز على الخطابات المختلفة كموضوع أساسى للبحث هو الأسلوب الذى يتم به فى الغرب مناقشة القضايا المتعلقة بالمرأة العربية ، سواء من خلال وسائل الإعلام العامة أو فى الإطار الأكاديمى ، وكذلك الوعى بما تتضمنه مناقشة هذه القضايا من تحول أساسى أو مرور عابر بقضايا أخرى منها ما يدور حول مزايا وعيوب الثقافة الإسلامية العربية .

إن الخطابات هى التى تشكل كما تتشكل بلحظات معينة فى مجتمعات بذاتها . كما أن تقصى الخطابات حول المرأة والجنوسة فى مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية يتضمن دراسة المجتمعات التى تتأصل فيها هذه الخطابات ، وذلك من خلال البحث تحديداً فى الطريقة التى يتم بها التعبير عن الجنوسة تعبيراً اجتماعياً ومؤسسياً ولفظياً . ومن هنا كانت محاولة تحديد معالم تاريخ المرأة والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية التى تنبع منها الخطابات حول المرأة تمثل خطوة أولى لابد منها ، ومهمة تتطلب فى حد ذاتها القدر الكبير من الجهد البحثى . إن المعرفة الخاصة بتاريخ المرأة والتعبير عن قضايا الجنوسة فى المجتمعات الإسلامية ما زال يحتل موقعاً مبدئياً ، رغم أن نهايات الثمانينيات قد شهدت نشاطاً ملحوظاً فى هذا الصدد . ومع ذلك فإن الدراسات القائمة حول الفترة التاريخية السابقة على القرن التاسع عشر تقتصر على موضوعات متناثرة ومجموعات متفرقة ، وهى بالتالى تلقى ضوءاً على نقاط ولحظات بعينها دون خلق صورة أشمل للأنماط والنظم السائدة حينذاك . بل إن مرجعاً حديثاً ومعتمداً من مراجع تاريخ الشعوب الإسلامية ألا وهو كتاب أيرا لابيدوس Ira Lapidus لا يشير على الإطلاق إلى النساء وقضايا الجنوسة كتشكيل ثقافى واجتماعى قبل القرن التاسع عشر ، كما أنه لا يفرد سوى مساحة من الصفحات المعدودة حول المرأة بداية من عام ١٨٠٠ . إن هذا التناول إنما يمثل النموذج السائد لوضع الدراسات والأبحاث حول المرأة والجنوسة فى الإسلام ، مما يعكس غياب

الجهود البحثية التى تسعى إلى تقديم تصور لتاريخ المرأة وقضايا الجنوسة فى المجتمعات الإسلامية كافة فى الفترة السابقة على القرن التاسع عشر ، إضافة إلى تناول التطور الذى حدث فى الجهود الفكرية التى تمت نحو تقديم إطار مرجعى عام لتاريخ المرأة فى العصور التالية (٢) .

ومن هنا كانت عملية الكشف وجمع الشذرات عن تاريخ النساء وأساليب التعبير عن قضايا الجنوسة فى المجتمعات الإسلامية تمثل جزءاً أساسياً هاماً فى هذا البحث ، وهى مناطق تاريخية تحتل موقعاً خفياً ومخفياً فى دراسات الشرق الأوسط . وقد كان مجال البحث على المستوى التاريخى والجغرافى واسعاً وممتداً بما يحول دون إمكانية تقديم عرض شامل وكامل لموضوع البحث ، ومن هنا كان مما ساهم فى تحديد الجوانب التاريخية والجغرافية للبحث هو الاستعانة بإطار مرجعى رحب يهدف فى الأساس إلى الكشف والتعرف على الخطابات الإسلامية الأساسية حول المرأة والجنوسة وكذلك تقصى وتتبع الفرضيات الرئيسية التى تقوم عليها الخطابات الحديثة حول المرأة فى الشرق الأوسط .

وفى إطار منطقة الشرق الأوسط العربية الإسلامية نجد أن هناك مجتمعات خاصة بعينها وفى لحظات تاريخية معينة قد تأسست فيها القواعد السائدة للخطابات الإسلامية الأساسية ، تلك القواعد التى ما لبثت أن اتخذت أشكالا مؤسسية وقانونية . ومن هنا كانت تلك المجتمعات واللحظات التاريخية جديرة بأن تحتل موقع الصدارة وبأن تكون هدفاً للبحث والدراسة ، وقد كانت منطقة شبه الجزيرة العربية ذات أهمية خاصة فى المراحل الأولى للثقافة الإسلامية ، وكذلك كانت الحضارة العراقية فى الفترة اللاحقة جديرة بالبحث .

كما كان من الضرورى تتبع مفاهيم الجنوسة فى المجتمعات التى سبقت المجتمعات الإسلامية الأولى زمانياً وتلك التى جاورتها جغرافياً ، وذلك بهدف تفهم الأسس والمؤثرات المختلفة التى خضعت لها الخطابات الإسلامية . ولذا كان من المحبذ عرض ذلك الجانب التاريخى ، حيث أن المقولة الإسلامية المعاصرة التى تؤكد على دور نشأة الإسلام فى تحسين أوضاع النساء إنما تكتسب قيمتها من مقارنة المجتمعات الإسلامية الوليدة بما سبقها وجاورها من مجتمعات .

وتمثل تلك المنطقة الجغرافية مجالا رحباً يتمتع بالثراء والتنوع بصفتها من أقدم مجتمعات العالم ، إلا أنها قلما كانت موضوعاً للتحليل المنظم من منظور يأخذ قضايا الجنوسة فى الاعتبار . وتقدم الصفحات التالية عرضاً للمجتمعات القديمة فى بلاد الرافدين وبلاد الإغريق ومصر وإيران – وهو عرض يتصف أحياناً بالإيجاز بهدف

الإشارة فقط إلى بعض الخصائص البارزة أو تحديد بعض أوجه التوازى والتلاقى بينها وبين النماذج الإسلامية . وقد تم اختيار هذه المجتمعات لعدة أسباب منها أهميتها وأثرها الكبير على المنطقة ، وكذلك علاقتها بالنظام الإسلامى ، إضافة إلى قدر المعلومات المتوفرة فى هذا السياق .

أما بالنسبة للحقب التاريخية الأقرب والأحدث ، فإن اللحظات التاريخية المتعلقة بإعادة التعبير والمزيد من التركيز فى تناول قضايا المرأة والجنوسة فى مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية إنما بدأت تتخذ شكلا واضحاً بفعل تجربة الاستعمار وما تبعها من تحولات اقتصادية وسياسية ، تلك التحولات التى ما زالت قائمة حتى يومنا هذا . وقد كانت مصر حينذاك بمثابة البوتقة التى خرجت منها عمليات التحول والصراعات الدائرة حول مفاهيم الجنوسة ، والتى ظلت تتفجر من حين إلى آخر فى مصر وغيرها من المجتمعات العربية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر . ويمكن القول إن التطورات التى شهدتها مصر قد آذنت بقيام التطورات فى العالم العربى بل وعكست كثيراً منها ، ومن هنا كان تركيز البحث على مصر عند تناوله للعصر الحديث . وقد اعتمد اختيار المجتمعات موضوع البحث هنا على تلك اللحظات والمجتمعات التى لعبت دوراً رئيسياً أو نموذجيًا عبر التاريخ الإسلامى فى نشأة الخطابات الأساسية والسائدة .

إن نتائج البحث الواردة فى الصفحات التالية هى فى الأساس ملاحظات مبدئية وأولية وتشكل إلى حد كبير محاولة أولى لاكتساب منظور عن الخطابات حول المرأة والجنوسة وذلك فى لحظات حاسمة وفاصلة فى تاريخ الشرق الأوسط الإسلامى . ويقدم «الجزء الأول» من هذا الكتاب عرضًا عامًا للممارسات والمفاهيم المتعلقة بالجنوسة فى مجتمعات نموذجية من المنطقة قبل ظهور الإسلام . ومما هو واضح أن الحضارة الإسلامية تتواصل مع ما سبقها من حضارات فى المنطقة ، وهو ما يتكرر ذكره فى الكتب التى تسجل تاريخ الإسلام . حيث يرد فى كتاب أيرا لابيدوس **تاريخ المجتمعات الإسلامية** أن الأسرة والمجتمعات الأسرية كانت ضمن المؤسسات التى ورثتها الحضارة الإسلامية واحتفظت بها ، أما المؤسسات الأخرى فهى «المجتمعات الزراعية والمدنية ، واقتصاديات السوق ، والديانات المبنية على التوحيد» . (٣) ولعل المؤلفة قد لاحظت أن الديانات المبنية على الوحدانية والتى ورثها الإسلام وأكدها كانت تقوم على عبادة إله يشار إليه بالضمير المذكر ، كما تم إقرار النظام الأسرى الأبوى وتبعية المرأة كعنصر أساسى يعبر عن رؤية اجتماعية ودينية فى آن . وقد كانت اليهودية والمسيحية والزرادشتية هى الديانات السائدة فى الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية اللتين كانتا تمثلان القوتين العظميين فى المنطقة عند ظهور الإسلام . أما فى شبه

الجزيرة العربية فقد حل الإسلام محل ديانة متعددة الآلهة على رأسها ثلاث إلهات ، إضافة إلى عادات الزواج المتنوعة التى تتضمن عادات الزواج الكامنة فى النظام الأسرى الأبوى ولكن دون الاقتصار عليها فقط ، وهكذا قام الإسلام بتأسيس عقيدة ونظام أسرى تابع لما هو سائد فى المناطق المجاورة . أى أن الإسلام قد أحدث تحولا كبيراً فى الرؤية الاجتماعية والدينية ونظام الجنوسة فى المنطقة العربية وتقريبها من النظام السائد فى أقاليم الشرق الأوسط والبحر المتوسط .

لقد قام الإسلام بصورة قاطعة جلية وبحرص شديد فى نفس الوقت بالانتساب إلى الثقافات الكلاسيكية القائمة فى المنطقة حينذاك . وقد اعتبر الإسلام محمداً نبياً تبعًا للمفهوم اليهودى والمسيحى للنبوة ، كما اشتمل القرآن بشكل ما أو بآخر على العديد من القصص الواردة فى الكتاب المقدس ، ومن ضمنها قصص الخلق والخروج من الجنة . ومن هنا ، وبمجرد تغلب الإسلام على المناطق المجاورة ، أصبحت عملية استيعاب التراث الاجتماعى والعقائدى للشعوب اليهودية والمسيحية المجاورة داخل إطار الحياة والفكر الإسلامى مسألة سهلة وتلقائية ، فقد جاء المسلمون الجدد – ممن تحولوا عن دياناتهم – محملين بعاداتهم وتراثهم الفكرى . فعلى سبيل المثال (ولتقديم نموذج واحد للسهولة والتلقائية التى تم بها الاستيعاب العقائدى) ، حين يذكر القرآن قصة الخلق الإنسانى لا يرد فيه أية إشارة إلى الترتيب الذى خلق على أساسه أول زوج إنسانى ، كما أن القرآن لا يشير إلى أن حواء قد خلقت من ضلع آدم . أما كتب التراث الإسلامى والتي دونت في فترات لاحقة على الغزوات الإسلامية فهى تؤكد على أن حواء قد خلقت من ضلع .[٤] كما أن ارتداء المرأة المسلمة الحجاب قد تم فى ظروف مشابهة عبر عملية استيعاب تلقائى لما لدى الشعوب الأخرى ، حيث يبدو أن الحجاب كان مستخدماً فى المجتمع الساسانى ، كما كان الفصل ما بين الجنسين واستخدام الحجاب شديد الوضوح فى الشرق الأوسط المسيحى وأقاليم البحر المتوسط أثناء نشأة الإسلام . ففى السنوات الأخيرة من حياة محمد (عليه الصلاة والسلام) كانت زوجاته هن النساء المسلمات الوحيدات اللاتى فرض عليهن الحجاب (للمزيد ، يمكن الرجوع إلى الفصل الثالث) . وهكذا بعد وفاة محمد ونتيجة للغزوات الإسلامية فى المناطق المجاورة – حيث شاع ارتداء نساء الطبقات العليا للحجاب – أصبح الحجاب عنصراً شائعًا فى ملابس نساء الطبقة العليا ، وذلك من خلال عملية استيعاب لتلك الثقافات ، وهو جانب لم يلق القدر الكافى من البحث المحقق بعد .

إن كل ما هو فريد وجوهرى وخاص بالإسلام – بل وكل ما هو ليس كذلك – فيما يتعلق بالمسائل الخاصة بالمرأة والجنوسة قد أصبح بالتالى يمثل قضية معقدة وعلامة استفهام كبيرة . فقد أصبح من الواضح أن التصورات والفرضيات والعادات

الاجتماعية والمؤسسات المتعلقة بالمرأة وبالمفهوم الاجتماعى للجنوسة قد تغلغلت وساهمت فى تشكيل الأسس التى قام عليها الفكر الإسلامى والممارسات الاجتماعية فى تطورها عبر القرون الأولى منذ ظهور الإسلام ، تلك التصورات والفرضيات والعادات والمؤسسات التى تم اشتقاقها من التراث القائم فى الشرق الأوسط إبان الغزوات الإسلامية . ونرى فيما سبق ما يؤكد على أهمية الالتفات إلى الكيفية التى يتعامل بها الإسلام مع الصيغ المختلفة للجنوسة وعلاقتها بالتغيرات فى الأعراف الشائعة فى الشرق الأوسط عامة . كما يمكن استنتاج أنه لابد من أخذ تأثير المجتمعات التى عاصرت ظهور ونشر الإسلام ودورها فى صياغة الأعراف التى أصبحت تعتبر إسلامية الأصل فى الاعتبار .

ونتيجة لما سبق كان من الضرورى إلى حد ما تتبع العلاقة بين الممارسات القائمة فى بدايات الإسلام وبين المجتمعات السابقة تاريخيًا والمجاورة جغرافيًا ، وبالتالى الربط ما بين الممارسات الإسلامية وبين أنماط الممارسات السائدة فى المنطقة حينذاك . كما أن تجاهل الإطار العام يمثل تشويها كبيراً للأدلة المتاحة حيث يؤدى إلى عزل مصطنع للممارسات الإسلامية عن إطارها الأشمل الذى ارتبطت به ، فيوحى أن الإسلام فى تناوله لتلك القضايا يتمتع بخصوصية فريدة . (إن التنوع والثراء الذى تتمتع به المنطقة ، من حيث اللغات والثقافات المنتشرة هناك وما ترتب عليه من تنوع فى مناهج البحث وما تتطلبه من مهارات لغوية متخصصة وصور أخرى عديدة من المعرفة الضرورية لدراسة تلك المجتمعات ، ربما تكون قد ساهمت كلها فى اليسر الذى يتم به التعامل الأكاديمى مع المجتمعات الإسلامية وغيرها من المجتمعات فى منطقة الشرق الأوسط ، كما لو كانت تتضمن مجموعة من تواريخ الأمم والمجتمعات المنفصلة والمنعزلة .) ومن هنا نبعت أهمية تقديم عرض عام للممارسات الشائعة فى بعض الثقافات السابقة والمعاصرة ، وذلك على الرغم من اضطرارى إلى الاعتماد التام على المصادر الثانوية عند تناول الثقافات غير العربية وغير الإسلامية .

أما «الجزء الثانى» فيتناول شبه الجزيرة العربية فى فترة ظهور الإسلام ، مع تتبع التغيرات التى حدثت باتخاذ الإسلام شكلا مؤسسيًا وكذلك التطورات التى نجمت عن انتشاره باتساع الشرق الأوسط . ويلى ذلك الكشف عن الأنظمة الفكرية والاجتماعية المتعلقة بالمرأة والجنوسة فى المجتمع العراقى فى العصر الكلاسيكى Classical - فى إطار زمانى ومكانى شهد تشكل الأسس الفقهية والأحكام الخاصة بالخطابات الإسلامية حول المرأة . ويختتم الجزء بعرض لأبرز خصائص أساليب التعبير الاقتصادى والاجتماعى للنظام الإسلامى التقليدى Classical حول الجنوسية ، وآثارها على حياة النساء فى بعض المجتمعات المتعاقبة قبل العصور الحديثة . وقد تم

التركيز أساسًا على دراسة المجتمعين المصرى والتركى لسبب جوهرى عملى ألا وهو توفر مادة معرفية وبحثية مبدئية فى هذا المجال .

ويتخذ «الجزء الثالث» نقطة بدايته من أواخر القرن التاسع عشر حيث يتم عرض التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التى صاحبت الزحف الأوروبى على منطقة الشرق الأوسط ، حيث يكاد يقتصر التركيز على مصر . فكما يلاحظ العديد من دارسى العالم العربى الحديث يوجد هناك مبرر قوى على المستويين الثقافى والفكرى للتعامل مع مصر بصفتها مرآة العالم العربى فى العصر الحديث ، وهو ما يتحقق بالفعل عند تحليل الخطابات السائدة حول المرأة فى العالم العربى . فقد كانت مصر أولى دول الشرق الأوسط العربية التى عايشت نتائج التوسع الأوروبى الاقتصادى ، والتى تعاملت على المستويات الاجتماعية والفكرية والسياسية والثقافية مع مجموعة الأفكار التى تركت علامات بارزة وكانت ذات تأثير بالغ على العصر الحديث ، لا بالنسبة لمصر فحسب وإنما بالنسبة للمجتمعات العربية بشكل عام .

كانت مصر أولى مناطق الشرق الأوسط تفاعلا مع التغيرات الاجتماعية الخاصة بالمرأة ، وقد كان لمصر وما زال لها دور محورى فى صياغة الخطابات العربية الأساسية حول المرأة ، بينما تظل التطورات الجارية داخل مصر فيما يتعلق بالقضايا التي تمس المرأة (بل وغيرها من القضايا) تتحرك فى شكل يتوازى أحيانًا ويعكس بل ويتنبأ أحيانًا أخرى بالتطورات والتغيرات فى البلاد العربية الأخرى . وهكذا يقوم «الجزء الثالث» من هذا الكتاب أولا بتوصيف عملية التغير الاجتماعى بالنسبة للمرأة على مدار القرن التاسع عشر مع تتبع أثر هذه التغيرات على المرأة والأفكار التى تدور حول المرأة . يلى ذلك تحليل لأواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، تلك الفترة التى شهدت ولأول مرة بهذه القوة مولد الجدل الدائر حول المرأة والحجاب فى العالم العربى ، وما نجم عنه من ظهور خطاب جديد حول المرأة – وهو ما يطلق عليه هنا خطاب الحجاب – وما يتعلق به من قضايا الثقافة والطبقة ، والامبريالية والقومية ، وقد تداخلت كلها متشابكة مع قضية المرأة . كما يتم تحليل العناصر السياسية والجدلية التى صدر عنها ذلك الخطاب الجديد وبما أضيف إليه من صراعات قائمة على الطبقة والثقافة .

أما الفصول الأخرى من هذا الكتاب فتعمل على تتبع تأثير النساء فى مجرى التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التى ظهرت على مدار القرن العشرين ، ثم يتم تعقب نشأة الخطاب النسوى وتطوره . ويختتم «الجزء الثالث» بعرض للخلفية الاجتماعية لمسألة «عودة الحجاب» مع تحليل للأسس الاجتماعية والفكرية التى ترتكز عليها وجهات

النظر المختلفة بشأن الحركة الإسلامية Islamism والزى الإسلامى ، وكذلك تحليل للتقسيمات القائمة بين النسويات من جهة والملتزمات بالزى الإسلامى من جهة أخرى .

إنه من غير الشائع الإشارة إلى «العالم الغربى» على أنه «العالم المسيحى» أو «عالم المسيحية» إلا فى الحالات التى يكون القصد منها هو التأكيد على التراث الدينى . ومن ناحية أخرى فإنه لا يوجد مصطلح مواز شائع باللغة الإنجليزية يشير إلى «الشرق الأوسط الإسلامى» مجرداً من الإيحاءات العرقية والدينية . فإن مصطلحى «الإسلامى» و «الإسلام» (مثلما يرد فى «العالم الإسلامى») من المصطلحات الأكثر استخداماً عند الإشارة إلى تلك المناطق صاحبة التراث الحضارى الإسلامى ، كما أنها تستخدم تحديداً مشيرة إلى الإسلام بوصفه عقيدة دينية . وأنا حين أستخدم هذا المصطلح فليس القصد من ذلك هو التأكيد على أن الحضارة الشرق أوسطية «الإسلامية» أو شعوبها تتصف بقدر أعمق أو أقوى من التدين يفوق أى شعب أو حضارة أخرى .

إن بنية هذا الكتاب تعلن صراحة أن جماعات عرقية ودينية من غير المسلمين هى التى كانت تنتمى للشرق الأوسط وثقافته وهى التى ساهمت فى تشكيل هذه المنطقة وثقافتها بنفس القدر الذى ساهم به المسلمون . ولكن التركيز هنا يقع على الإسلام وعلى مجتمعات المسلمين ، وهو ما يمثل مؤشراً لسعى الدراسة إلى تقصى التراث الثقافى السائد فى منطقة الشرق الأوسط ، دون أن يكون القصد من وراء ذلك هو الإيحاء بأى حال من الأحوال أن الشرق الأوسط منطقة إسلامية أو أنه يجب أن يكون إسلامياً فقط . وعلى الرغم من عدم تناول موضوع الأقليات تحديداً ، إلا أن قضية الأقليات هى ذات صلة وطيدة بقضية المرأة . حيث نجد أنه فى الفكر الإسلامى الراسخ يتم تعريف النساء مثلهن فى ذلك مثل الأقليات من منظور الاختلاف عن الرجال المسلمين ، وكذلك بصفتهن يحتللن من الوجهة الشرعية مكانة أدنى من الرجال المسلمين . (٦) وعلى العكس من الفرصة المتاحة لغير المسلمين من الرجال ممن تتوفر لهم إمكانية الانضمام إلى طبقة الأسياد عن طريق التحول إلى العقيدة الإسلامية ، فإن اختلاف النساء ومكانتهن الأدنى تظل فى إطار ذلك النظام ثابتة لا تتبدل .

ومما لا شك فيه بالطبع أن الاختلافات المبنية على الطبقة والعرق والثقافة المحلية تلعب دورها فى تحديد صور التجارب النسائية وتمنحها خصوصية تتحكم فى الأساليب التى تحدد مدى تأثرها بأشكال الخطابات السائدة فى مجتمعاتهن حول الجنوسة . (٧) ودون أدنى محاولة منى لنفى الدور الجوهرى الذى تلعبه مثل تلك المتغيرات ، إلا أننى أود الإشارة هنا (ومع أخذ بالمناقشات الحامية والتفسيرات اللانهائية التى تدور حالياً حول مفهوم «المرأة» وماهية «النساء» فى الاعتبار أن هذه

الدراسة حين تتناول الخطابات حول المرأة فى المجتمعات العربية المسلمة والسياقات التاريخية التى تنبع منها هذه الخطابات ، فهى إنما تتبنى تعريف «النساء» بوصفهن تلك الفئة ممن تعرفهن المجتمعات موضوع البحث بوصفهن نساء ، وهى تلك الفئة التى يتم تطبيق القوانين الشرعية والقواعد الثقافية عليهن اعتماداً على تعريف المجتمع لهن بوصفهن نساء . إنهن تلك الفئة - التي تشير إليها نانسى كوت Nancy Cott مستعيدة عبارة مارى بيرد Mary Beard - «من لا يمكنهن تجنب وضعهن كنساء ، مهما فعلن .» (٨)

الجـــزء الأول
الشـرق الأوسـط ما قبل الإسـلام

الفصل الأول
بلاد الرافدين

إن تبعية المرأة فى الشرق الأوسط القديم تبدو كما لو كانت قد وضعت فى إطار مؤسسى مع نشأة المجتمعات المدنية ومع قيام نظام الدولة القديم تحديداً . وعلى العكس من النظريات الذكورية androcentric التى ترى أن الوضع الاجتماعى الأدنى للمرأة يرجع إلى «الطبيعة» والفروق البيولوجية ، وأن هذا الوضع يرجع إلى بدء الحياة الإنسانية ، فإن الأدلة التاريخية الأثرية تشير إلى علو مكانة النساء فى المراحل التاريخية السابقة على نشأة المجتمعات الحضرية ثم تدنى تلك المكانة مع ظهور المراكز الحضرية ونشأة نظام الدولة – المدينة . وكثيراً ما يستشهد علماء الآثار بمستوطنة «تشاتال هويوك» Chatal Huyuk فى آسيا الصغرى والتى ترجع إلى العصر الحجرى الحديث حوالى ستة آلاف عام قبل الميلاد ، تلك المستوطنة التى تؤكد على علو مكانة المرأة بل وسيادتها (طبقًا للبعض) . فقد وجد داخل المستوطنة أن أماكن الدفن الأكبر حجمًا والموجودة داخل البيوت كانت أماكن لدفن النساء ، وأن اللوحات ورسوم الزينة على حوائط العديد من الأضرحة كانت تحمل صوراً فى معظمها للنساء . [١] إلا أن ثقافة تشاتال هويوك ليست هى الثقافة القديمة الوحيدة فى المنطقة التى تقدم أدلة على احتلال المرأة مكانة عالية بل وربما مكانة مميزة ، حيث تشير الاكتشافات الأثرية إلى قيام ثقافات الشرق الأوسط بتقديس الإلهة – الأم فى العصر الحجرى الحديث وحتى بدايات الألفية الثانية قبل الميلاد فى بعض المناطق . كما تشير الدراسات حول الثقافات القديمة فى المنطقة إلى السيادة التى كانت تتمتع بها الإلهات وأن احتلال النساء مكانة سامية وعالية كان هو القاعدة لا الاستثناء ، وذلك فى بلاد الرافدين و Elam ومصر وجزيرة كريت على سبيل المثال وكذلك عند الإغريق والفينيقيين وغيرهم . [٢]

وكانت السلطة الذكورية قد حصلت على بعض المكاسب قبل نشأة المجتمعات الحضرية ، وهو ما توصل إليه بعض الباحثين بما فى ذلك المنظرون النسويون . أما بالنسبة للنظريات التى تحاول تفسير هذا التغيير فهى متعددة ، ولعل من النظريات النسوية التى تفرض نفسها هى ما تقدمه جيردا ليرنر Gerda Lerner التى ترى أن أهمية زيادة السكان وتوفير القوى العاملة فى المجتمعات الأولى أدت إلى سرقة النساء اللاتى كانت جنسانيتهن (sexuality) وقدراتهن الإنجابية هى مصدر «الملكية» الأول الذى تنافست عليه القبائل ، ومن هنا نشأت الثقافات المحاربة المساندة لقيم السيادة الذكورية . (٣)

وقد كانت نشأة أولى المراكز الحضرية فى الشرق الأوسط فى بلاد الرافدين ، وذلك فى أودية نهرى دجلة والفرات فى النصف الجنوبى من دولة العراق الحديثة ، فى الفترة ما بين ٣٥٠٠ - ٣٠٠٠ ق. م. وقد سكن المنطقة العبيديون الذين أسسوا مستوطنات قروية ثم تحولت إلى المراكز الحضرية فى سومر ، وهى المنطقة التى ما لبثت أن تغلغل داخلها بعض البدو الساميين النازحين من الصحراء السورية والصحراء العربية ممن تمتعوا بالسيادة السياسية معظم الوقت فى العصور اللاحقة . وقد وصل السومريون (فى الغالب من جنوب غرب آسيا) حوالى عام ٣٥٠٠ ق. م. ثم صعد نجمهم فى الفترة اللاحقة . وقد شهدت تلك الفترة اختراع الكتابة وتنامت المراكز الحضرية ثم نشأ نظام الدولة - المدينة ، كما قامت الحروب بين الدول - المدن فاكتسب العديد منها السيادة مع اضمحلال القوى السومرية (حوالى ٢٤٠٠ ق. م.) .

إن نمو المجتمعات الحضرية مع الأهمية المتزايدة للتنافس الحربى قد أدى إلى ترسيخ أقدام السيادة الذكورية كما أدى إلى نشأة مجتمع طبقى حيث تشكلت طبقات الملاك من الصفوة العسكرية والدينية . وقد قامت الدولة بتحويل النظام الأبوى إلى مؤسسة والحرص على تنظيمه والحفاظ عليه ، وهو النظام الذى تمت صياغته بما يضمن النسب الأبوى لورثة الأملاك ، مع منح الرجل السيطرة على الجنسانية الأنثوية . حيث تم تحديد جنسانية المرأة بصفتها ملكًا للرجل ، فهى ملك لأبيها أولا ، ثم تصبح ملكًا لزوجها ، كما أصبح اللقاء الجنسى للأنثى (وعذريتها تحديدًا) ملكية ذات قيمة اقتصادية . وقد أدى ذلك (كما يرى بعض الباحثين) إلى ظهور البغاء وإلى فرض حد فاصل بين النساء «المحترمات» أى الزوجات التى تكون جنسانيتهن وقدراتهن الإنجابية ملكًا لرجل واحد ، وبين النساء المتاحات جنسيًا لأى رجل . وقد ترتب على التعقيد المتزايد والتخصص الذى ميز المجتمع الحضرى وكذلك النمو المطرد فى أعداد السكان من الصناع والتجار وعمال الزراعة أن تراجعت مكانة النساء وتبعيتهن من خلال تيسير سبل استبعادهن من معظم

الطبقات المهنية ، وهو الاستبعاد الذى ساهم بدوره فى تراجع أدوارهن الاقتصادية ثم مكانتهن . وكان أن أعقب تراجع مكانة النساء فى المجتمع تراجع عبادة الإلهات لصالح نشأة سيادة الآلهة . (٤)

ومع تتابع سيادة الدول – المدن المختلفة فى منطقة بلاد الرافدين ، أخذت القوانين التى تحكم النظام الأبوى فى التحول والتغير بحيث أصبحت تميل إلى التشدد والتقييد تجاه المرأة . فنلاحظ على سبيل المثال أن قانون حمورابى (حوالى ١٧٥٢ ق. م.) قد حدد الفترة الزمنية التى يمكن للرجل فيها رهن زوجته أو أطفاله بما لا يتعدى الثلاث سنوات ، كما حرم القانون تحديداً ضرب أو قهر هؤلاء الزوجات والأطفال من رهائن الديون . إلا أن القانون الآشورى (حوالى ١٢٠٠ ق. م.) قام بعدها بإلغاء تلك الإجراءات القانونية الوقائية بل وسمح صراحة بضرب رهائن الديون وخرم آذانهم وشدهم من شعرهم . (٥) كما سمح القانون الآشورى للزوج بمعاقبة زوجته بأن «يشد (شعر) زوجته ، ويشوه (أو) يلوى أذنيها ، دون أن يقع عليه أى جرم» («القوانين» ، ١٨٥) . وإذا عدنا ثانية إلى قانون حمورابى فنجد أنه كان يحق للرجال أن يطلقوا زوجاتهم ببساطة وخاصة فى حالة عدم إنجابهن الأطفال ، إلا أنه كان مطلوباً من الرجال دفع غرامات («نفقة الطلاق») كما كان عليهم إعادة أموال وممتلكات الزوجة إليها . فى حين يبدو أن القانون الآشورى ترك للرجل فيما بعد حق تقرير ما إذا كان لزوجته أن تحصل على أى شىء بعد الطلاق : «إذا رغب سيد فى تطليق زوجته بمحض إرادته ، فيمكنه أن يمنحها شيئًا ، أما إذا كان ذلك بغير إرادته فلا يجب عليه أن يمنحها شيئًا ؛ ولتخرج هى خالية الوفاض» (١٨٣) . (٦) وتبعًا لقانون حمورابى كان فى إمكان المرأة الحصول على الطلاق بمشقة كبيرة ، فكما يرد فى القانون : «إذا كانت المرأة كارهة لزوجها إلى الحد الذى تقول له فيه (لن أكون لك) فيتم بحث حالتها فى مجلس المدينة ، وإذا كانت هى حريصة وغير مخطئة وحتى إذا كان زوجها كثير الخروج وانتقص من حقوقها ، فإن لهذه المرأة أن تحمل ممتلكاتها وتعود بها إلى بيت أبيها ، دون أى لوم عليها» . ومع ذلك كان طلب الطلاق يحمل فى طياته مخاطر عديدة ، فإذا رأى مجلس المدينة بعد بحث حالتها أنها لم تكن حريصة وإنما امرأة لاهية ، مهملة لبيتها وفاضحة زوجها ، فعليهم إلقاء هذه المرأة فى الماء» («القانون» ، ١٧٢) .

وعلى أية حال ، وعلى مدى عصر الدول – المدن المتتابعة ، كانت السلطة والهيمنة تقتصر على الزوج والأب الذى كانت الزوجة والأطفال يدينون له بالطاعة المطلقة . ويرد فى نص ينتمى إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد أنه يحل استخدام الطوب المحروق فى تكسير أسنان المرأة التى تعارض زوجها ، كما يذكر قانون حمورابى أنه يجب قطع يد الابن الذى يضرب أباه («القانون» ، ١٧٥) . (٧) وقد كان يحق لرب الأسرة ترتيب الزيجات لأبنائه وأن يهب ابنته للآلهة حيث تصبح كاهنة تعيش فى المعبد مع غيرها من الكاهنات .

وكما سبق القول ، فقد كان يتمتع بحق رهن أو بيع زوجته أو أطفاله تسديداً لديونه ، وفى حالة عجزه عن تسديد دينه كانوا يتحولون إلى عبيد الدّين . وقد كان الفكر الذى تصدر عنه العديد من تلك القوانين هو فكر يمنح الرجل حقوقًا وسلطة مطلقة تجاه زوجته وأطفاله وعبيده (رغم تحريم قتلهم دون سبب قوى) ، كما كان يحق للرجل أن يحلهم محله فى حالة خضوعه للعقاب أو وقوعه فى الديون . [٨] فعلى سبيل المثال وطبقًا لقانون حمورابى ، إذا حدث أن قتل صاحب الدين رهينته – ابن المستدين – بفعل سوء المعاملة ، وقع صاحب الدين تحت طائلة العقاب بأن يتم قتل ابنه هو ، وهكذا يدفع الابن ثمن جريمة أبيه («القانون» ، ١٧٠) . وعلى نفس المنوال كان عقاب الاغتصاب فى القانون الآشورى يقوم بعقاب المغتصب المتزوج بجلب «العار» على زوجته وإبعادها عنه إلى الأبد . وإضافة إلى ذلك كانت أسس القانون الآشورى تشير إلى أن اغتصاب العذراء يمثل جريمة مدمرة اقتصادياً لأبيها ، فكان عقاب المغتصب الأعزب هو الزواج بمن اغتصبها بعد دفع مقابل مادى يماثل ثمن العذراء لأبيها («القوانين» ، ١٨٥) .

وقد كان الزواج غير قائم على التعددية ، فيما عدا الطبقة الحاكمة ، مع السماح لعامة الشعب باتخاذ زوجة ثانية أو اتخاذ الجاريات فى حالة عدم قدرة الزوجة على الإنجاب . وفى كل الأحوال كان من المسموح للرجال إقامة علاقات جنسية مع الجاريات والبغايا ، أما الزنا بالنسبة للزوجة (وشريكها) فكانت عقوبته القتل ، بينما كان قانون حمورابى يمنح الزوج الاختيار بالإبقاء على حياة زوجته الزانية («القانون» ، ١٧١) . وكان اعتراف الرجل بنسب أطفاله من إحدى جارياته يمنح هؤلاء الأبناء حقوقًا وراثية متساوية مع أبنائه من زوجته . أما فى حالة عدم اعتراف الوالد بأطفاله كان من حق هؤلاء الأبناء ووالدتهم التحرر من الرق بعد وفاته (١٧٣) . وقد كانت الطبقة الحاكمة تمتلك «الحريم» الذى يتضمن الزوجات والجاريات ، إلا أنها كانت أصغر بكثير من حجم الحريم عند الفرس الساسانيين الذين حكموا المنطقة فى الفترة ٢٢٤ – ٦٤٠ م ، وهى الفترة التى سبقت هزيمة الساسانيين على يد المسلمين . فعلى سبيل المثال كان حريم أحد ملوك الآشوريين فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد يتكون من حوالى أربعين امرأة ، بينما كان حريم أحد الملوك الساسانيين (خسرو الأول ، ٥٣١ – ٥٧٩ م) يضم اثنتى عشرة امرأة وذلك خلال سنوات قليلة قبل هزيمتهم على يد المسلمين . [٩]

وقد وردت القواعد الخاصة بحجاب النساء مفصلة فى القانون الآشورى ، من حيث تحديد النساء المفروض عليهن الحجاب ومن لا يحق لهن الحجاب . فكان الحجاب فرضًا على زوجات وبنات كل «سيد» ، وكذلك بالنسبة للجاريات المرافقات لسيداتهن ، كما كان الحجاب مفروضًا على «الغوانى المقدسات» بعد زواجهن ، أما العاهرات والإماء فقد كان الحجاب محرمًا عليهن ، والمرأة التى كان يتم القبض عليها وهى

مرتدية الحجاب بدون حق فكانت تخضع للعقاب بالجلد وصب القار على رأسها وقطع أذنيها («القوانين» ، ١٨٣) . وتقدم جيردا ليرنر تحليلاً مفصلاً لهذه القوانين فى دراستها التى ندين لها بما قدمته من رؤية توضح أن الحجاب لم يكن يستخدم فقط لتمييز الطبقات العليا ، وإنما كانت وظيفته الأساسية هى التفرقة ما بين النساء «المحترمات» والنساء المتاحات العامة . أى أن استخدام الحجاب كان يلعب دوراً فى تصنيف النساء تبعًا لنشاطهن الجنسى ، فكان ارتداؤه مؤشراً للرجال من حيث تمييز النساء الواقعات تحت الحماية الذكورية عن غيرهن من المتاحات مشاعًا . ويقوم تحليل جيردا ليرنر بإلقاء الضوء أولاً على أن تقسيم النساء إلى نساء «محترمات» ونساء «ذميمات» كان تقسيما شديد الأهمية فى النظام الأبوى ، وثانيا يؤكد على أن موقع النساء من التراتبية (hierarchy) الطبقية كان يتحدد بناء على علاقتهن (أو انعدامها) بالرجال مصدر الحماية ، وذلك على أساس نشاطهن الجنسى – لا على أساس نشاطهن المهنى وعلاقتهن بالإنتاج ، مثلما هو الحال بالنسبة للرجال . (١٠)

وعلى الرغم من تبعية النساء الفكرية المسجلة بجلاء تام فى القوانين التى كانت تحكم النظام الأسرى الأبوى ، فإن نساء الطبقة العليا كن يتمتعن مع ذلك بمكانة عالية وبعض الحقوق والمزايا القانونية ، فقد كان لنساء كافة الطبقات التى ضمتها الأنظمة القانونية السابقة بعض الحقوق مثل حق التملك بصفتهن الشخصية وإدارة أملاكهن بأنفسهن وعقد الاتفاقيات والعقود وحق الإدلاء بالشهادة . (١١) وكما تؤكد جيردا ليرنر وغيرها ، فإن علو مكانة بعض النساء وتمتعهن بحقوقهن الاقتصادية لم يكن يتعارض مع النظام الأبوى وإنما كان يمثل لعوائلهن وأقربائهن من الطبقة الأبوية الحاكمة وسيلة لتأكيد سلطتهم من خلال «شبكة إدارة الميراث الأبوى» . وتقول جيردا ليرنر إن ضمان دوام سلطتهم «كان يعتمد على تثبيت أفراد عائلاتهم فى مواقع سلطوية هامة ثانوية . وكان معظم أفراد العائلة هؤلاء ... فى الغالب من النساء – الزوجات أو الجاريات أو البنات .... ومن هنا نشأ دور «الزوجة النائبة» . وقد كان لهؤلاء النساء تأثير على مجريات الأحداث كما تمتعن بسلطة حقيقية تجاه الرجال والنساء من الطبقات الأدنى – بل وأتيحت لهن فرص الوصول إلى الحكم ، مثلما هو الحال بالنسبة للملكة سميراميس فى بابل زوجة شمشى أدد (٨٢٤ – ٨١٠ ق. م.) . وكذلك ناقئه زوجة سناخريب (٧٠٤ – ٦٨١ ق. م.) . وكما تؤكد جيردا ليرنر فإن سلطة هؤلاء النساء كانت مشتقة تماماً من سلطة الرجل سواء كان عائلاً أو قريباً لهن . (١٢)

وإضافة إلى قيام نساء الطبقة العليا بالزواج من رجال من النخبة وامتلاكهن السلطة وقيامهن بالتأثير على الحياة الاقتصادية والعامة بفضل المكانة التى بلغتها من خلال علاقات النسب أو الزواج ، فقد كان لنساء هذه الطبقة فرصة القيام بدور هام فى الحياة

الاقتصادية والقانونية بصفتهن كاهنات (naditum) أو عاملات فى خدمة الآلهة . فقد أصبحت العديد من النساء - من الطبقة العليا فى أغلب الأحيان - كاهنات حيث كان آباؤهن يهبونهن فى طفولتهن للآلهة . ولم يكن لهن مجرد حق الملكية وإنما كانت هذه الفئة تتميز على غيرها من النساء بتمتعهن بحق وراثة الملكية «مثل الابن» ، على أن تعود أملاكهن إلى أسرهن الأبوية بعد وفاتهن . وقد اندمجت هؤلاء النساء فى الأعمال التجارية ، وتأجير الحقول والبيوت ، وشراء العبيد وعقد الاتفاقيات وتقديم القروض ، وما إلى ذلك . وقد عاشت هؤلاء الكاهنات معًا فى مؤسسات شبيهة بالأديرة ، وكان الزواج نادر الحدوث وإن لم يكن محرما عليهن . [١٣] وإضافة إلى الدور الهام الذى لعبنه فى الحياة الاقتصادية لمجتمعاتهن ، مع ضمان بقاء أملاكهن فى إطار أسرهن الأبوية ، فإن مؤسسة الكاهنات كان تخدم مصالح الطبقة الحاكمة من خلال توطيد العلاقات بين فئة النخبة وبين كهنة المعبد .

وقد كان لتلك القوانين التى منحت النساء حقوق التملك وسمحت لهن بعقد الاتفاقيات والإدلاء بالشهادة والعمل التجارى أن امتدت فائدتها لتعم نساء الطبقات الأخرى ، فقد عملت المرأة كصانعة فخار وخبازة ومغنية وعازفة موسيقية وصانعة للمشروبات ، بل وكانت هناك من آن إلى آخر نساء يمتهن أعمالا تتطلب فترات تدريب طويلة كالكتابة والنسخ . وتؤكد الوثائق التاريخية على قيام النساء بالبيع والشراء وإيجار الأملاك ، إلى جانب بيع وشراء العبيد بمن فيهم العبيد الذين كان يتم تشغيلهم فى الدعارة كمصدر للدخل . وقد كانت تتم الاستعانة بالعقود لتعديل شروط الزواج كما حدث عند زواج «أموسكال» من أحد الكهنة (حوالى ١٧٣٧ ق. م.) بما يتيح لها نفس الحقوق ويفرض عليها نفس العقوبات فى حالة الطلاق . كما كان للعقود أن تؤكد على حماية الزوجة من خضوعها للعبودية لتسديد ديون زوجها ، إلا أن هذه الضمانات كانت غالبًا تقتصر على الطبقات المتمتعة بمكانة تسمح لها بفرض مثل هذه الشروط . [١٤]

وقد كان للعديد من قوانين بلاد الرافدين ما يقابلها فى القانون العبرى (وهى النقاط التى تناولتها جيردا ليرنر بالتحديد) ، وكذلك بالنسبة للقانون الإسلامى . ومن أوجه الشبه التى يشترك فيها القانون الإسلامى هو إطلاق حق الرجل فى الطلاق ، فيما عدا الحالات التى ينص فيها عقد الزواج على غير ذلك (وهو شرط فى العقد يحق للمرأة التمسك به طبقًا لبعض المدارس الفقهية) . ومن أوجه الشبه الأخرى هو منح الجاريات ممن أنجبن لأسيادهن أطفالا حقوق التحرر من الرق ونصيبًا فى أملاك الوالد لكل من المرأة وأطفالها من سيدها . وكذلك حق المرأة فى الإدلاء بالشهادة (وهو حق تم تضييق نطاقه فى العصر البابلى) . [١٥] وفيما يتعلق بالنقطة السابقة نلاحظ أن قانون بلاد الرافدين - على الأقل فى مراحله الأولى - كان يبدو أفضل حالا تجاه النساء من

القانون الإسلامى ، أو على الأقل من القانون الإسلامى فى تفاسيره التقليدية التى تجعل شهادة امرأتين مساوية لشهادة رجل واحد .

وتجدر الملاحظة أن حضارة بلاد الرافدين قد امتدت على مدى عدة آلاف من السنين شهدت نشأة وسقوط سلسلة من الثقافات والشعوب المختلفة - السومريين والأكديين والبابليين والآشوريين - والتى تتابعت سيادتها على المنطقة ، وهى حضارة مليئة بجوانب خاصة بالممارسات والقوانين التى تمس المرأة ولازالت تنتظر جهود الباحثين فى دراستها دراسة شاملة . وفيما عدا جيردا ليرنر ، لم يقم أحد إلى يومنا هذا بدراسة منظمة للدلالات النظرية المتعلقة بالتشكيل الاجتماعى للجنوسة . كما تجب الإشارة إلى أنه وعلى الرغم من تعرض النساء وخاصة من الطبقات الدنيا وطبقة العبيد لصور بشعة من المعاملة فى إطار ما يسمح به القانون ، إلا أنه قد تم العثور على آثار تنتمى إلى تلك الحضارات وتشير إلى وجود علاقات متبادلة من مشاعر الحب والمودة بين الأزواج والزوجات والآباء والبنات ، مؤكدة على أن الثقافات المعنية كانت تشجع تلك المشاعر وكانت حريصة عليها . فقد قام الفنانون بتصوير المحبة بين رجل وامرأة «واقفين جنبًا إلى جنب ، متماسكى الأيدى ، وقد وضع أحدهما ذراعه حول كتف الآخر» . كما توجد بعض من الرسائل التى كان يتبادلها الزوجات والأزواج فى حالات الفراق دليلاً على ما بينهما من العشق . كما تم العثور على بعض الوثائق التى يقوم فيها الأزواج على سبيل المثال بتقديم الهبات لزوجاتهم لأنها «قامت برعايته والعمل من أجله» ، بينما تقوم بعض الوثائق بضمان مصدر رزق للزوجة فى حالة وفاة الزوج المفاجئة ، أو تشتمل على بنود لحماية الزوجة من أية اعتراضات أو تدخلات من قبل عائلة الزوج أو أبنائه .[١٦]

وفى عام ٥٣٩ ق. م. قام الملك الأخمينى قورش الثانى بغزو بابل ومعظم أنحاء بلاد الرافدين وسوريا وغيرها من مناطق الشرق الأوسط . وفى الفترة التالية وقبل الغزوات الإسلامية عام ٦٤٠ م ، تعرضت المنطقة للغزو من قبل الإسكندر الأكبر ثم الفرس ومن بعدهم خضعت المنطقة للإمبراطورية الإيرانية مرة أخرى على يد الساسانيين الذين حكموها بداية من ٢٢٤ م وحتى وقوعها فى أيدى المسلمين . ولم تحدث التغيرات الثقافية والاجتماعية الناجمة عن تلك الغزوات المتتابعة بصورة مفاجئة ومفروضة وإنما تمت بشكل تدريجى من خلال تداخل الممارسات المحلية بتلك التى جاء بها الغزاة .

وعلى الرغم من قلة المعلومات الخاصة بالنساء فى تلك الفترة من الغزوات المتلاحقة ، إلا أن التبادل الثقافى الذى صاحبها يبدو وقد أدى إلى تراجع فى وضع المرأة بل وإلى نشر مواقف سلبية تجاه النساء . فعلى سبيل المثال يبرز أ. ل. أوبنهايم (A. L. Oppenheim) تراجع أوضاع النساء كإحدى «النقاط البارزة» للتغير الذى تبع

الغزو الإيرانى لبلاد الرافدين ، حيث لم يعد يؤخذ بشهادة النساء كما تم إضافة قيود جديدة على مساهماتهن فى العمليات القانونية لأزواجهن وذلك ضمن ما فقدنه من الحقوق . [١٧] كما تشير حياة الطبقة الحاكمة إلى أن الغزوات المتلاحقة ، وما تبعها من تغيرات ثقافية فى مناطق الشرق الأوسط والبحر المتوسط منذ منتصف الألفية الأولى بعد الميلاد وحتى فترة الغزوات الإسلامية ربما تكون قد أدت إلى تراجع فى وضع المرأة مع انتشار ممارسات تشير إلى استمرار التدنى فى مكانة النساء . فعلى سبيل المثال ، قام الإسكندر الأكبر بمضاعفة حجم حريمه بعد انتصاره على داريوش ملك الفرس عام ٣٣٣ ق. م. ، وقد كان هذا الحريم الذى استولى عليه الإسكندر عند هزيمة داريوش يضم كلا من والدة ملك الفرس وزوجته ، كل تتنقل فى عربتها الخاصة بصحبة فريق كامل من النساء الراكبات على ظهور الخيل ، إلى جانب خمس عشرة عربة تحمل أبناء الملك ومربياتهم مع العديد من الغلمان eunuchs ، إضافة إلى عدد آخر من العربات حاملة جوارى الملك البالغ عددهن ٣٦٥ جارية . (فقد كانت عادة عزل النساء تطبق حينذاك ، فكانت العربات التى تحملهن عربات مغلقة .) ومن هنا ، وعلى سبيل محاكاة الملك الذى هزمه الإسكندر ، قام هو بدوره بامتلاك حريم يضم عدداً يماثل حريم داريوش فى العدد ، ذلك بالإضافة إلى عدد من الغلمان ممن كانوا «يستخدمون مثل النساء» . وقد أخذ حجم الحريم الملكى يتزايد حتى بلغ فى العصر الساسانى الآلاف من الجوارى بما لا يقارن بعدد ٣٦٥ جارية (وهو العدد «الضئيل» كما وصفه أحد الباحثين) . [١٨] وعلى نفس المنوال تضاعف حجم حريم الحكام المسلمين بعد الغزوات الإسلامية فى تلك المنطقة التى كانت قد عرفت بكبر حجم حريم الملوك فيها .

ولم يقتصر تبادل الممارسات بين الثقافات المختلفة على الطبقتين الحاكمة والعليا ، بالرغم من أن تلك الطبقات هى الوحيدة التى كانت تتمتع بالإمكانيات التى تؤهلها للاحتفاظ بحريم كبير الحجم يتصف بالعزلة ويحرسه الغلمان . وما لبث أن انتشر الحجاب وخاصية عزل النساء على مدى المنطقة بأكملها ليتخذ ذلك شكل الممارسة الاجتماعية العامة ، وهو ما ينطبق أيضاً على نواح أخرى مصاحبة لتلك الممارسات ومنها موقف المجتمع من النساء وجسم الإنسان (مثل عورة الجسد والجنسانية) . وقد شهدت القرون الأولى للمسيحية تحول مفهوم عزل النساء – وهو ما كان يتحقق معمارياً من خلال إنشاء مبان أو مناطق خاصة بسكنى النساء فحسب ، يحرسها الغلمان – وكذلك مفاهيم الحجاب واحتجاب النساء لتصبح من أبرز معالم حياة الطبقة العليا فى كل من بلاد فارس والعراق ومنطقة الشرق الأوسط البحر متوسطية . وقد كانت هذه المواقف والممارسات تجاه المرأة قائمة فى السواحل الشمالية للبحر المتوسط – فى المجتمع البيزنطى على سبيل المثال– بنفس القدر الموجود فى السواحل الجنوبية .

وإذا كانت تلك الممارسات قد انتشرت فى العصور المسيحية الأولى إلا أنها لم تنبع فقط (كما يقال عادة) من بلاد الفرس ، وإنما تبدو كما لو كانت تعبر عن توافق بين المواقف والممارسات المتشابهة التى ولدت داخل إطار الثقافات الأبوية المتنوعة فى المنطقة . فقد ساهمت كل ثقافة من ثقافات المنطقة فى إيجاد الممارسات التى تتحكم فى النساء وتحجمهن ، كما قامت بالاستعانة بممارسات المناطق المجاورة والخاصة بالسلطة الإنجابية ، بما فى ذلك ثقافة بلاد الرافدين والثقافة الفارسية والهيلينية والمسيحية ثم الإسلامية . ويبدو أن التبادل الثقافى قد أدى فوق هذا وذاك إلى تجميع وتأكيد مثل تلك المواقف الفكرية ، وكذلك إلى الاعتراف التام على مستوى المنطقة كلها بماهية المرأة بحيث تم طمس معالم إنسانيتها من منظور بيولوجى صرف ، بوصفها فى جوهرها كائنًا جنسيًا وإنجابيًا فى الأساس .

إن انتشار الممارسات الإنجابية والأفكار الذكورية المتسلطة فى ذلك الزمان والمكان هو أمر جدير بالملاحظة . كما أنه من اللافت للنظر أن المواقف التى كانت تقوم على الاعتراف الظاهر بإنسانية المرأة وقدراتها البيولوجية - وهى مواقف كانت سائدة فى المنطقة (كما سيرد فى الفصل الثانى) - هى مواقف لم تنتشر ولم يتم تناقلها وتبادلها من ثقافة إلى أخرى . بل وحتى فى إطار الثقافة الواحدة - ثقافة بلاد الرافدين ، الثقافات الهلينية والمسيحية والإسلامية - كانت الأفكار التى تندثر وتختفى باستمرار هى تلك الأفكار الإنسانية المتعلقة بالمرأة ، فى حين كانت المواقف التى تضاعف من سلطة الرجل وتنقص من مكانة المرأة هى المواقف الأكثر انتشاراً . إن المجتمعات المنتمية إلى تلك الحقبة التاريخية وذلك الموقع الجغرافى والأفكار التى نشأت عنها لعبت دوراً كبيراً ومازالت تلعبه بوصفها قوة متحكمة فى مجرى التاريخ ، وهو أمر ينطبق على كل من الشرق الأوسط والغرب أيضاً .

إن المجتمع الساسانى الذى تواجد فى منطقة العراق وإيران يحتل أهمية خاصة هنا من حيث كونه المجتمع الذى انتصر عليه المسلمون ثم ورثوا ثقافته ومؤسساته ، وواصل العرب النازحون تفاعلهم مع ذلك المجتمع بعد غزوه ، كما أن المجتمع المسلم الذى نشأ فى العراق ما لبث أن لعب دوراً جوهريًا فى صياغة قانون المسلمين ومؤسساتهم بما فى ذلك العديد من القوانين والمؤسسات التى استمرت حتى يومنا هذا .

إن العادات السائدة بين الطبقة الحاكمة فى بلاد الفرس إبان الغزو الفارسى الأول لبلاد الرافدين ظلت تمارس باضطراد إلى عهد الساسانيين ، كما ازداد الحريم حجمًا واستمر فى إطار الطبقتين الحاكمة والعليا ، بحيث كان حجم الحريم يعكس مدى ما يتمتع به صاحبه من ثراء وسلطة .[١٩] كما استمر جريان العادة الشائعة أيام الحكم الأخمينى والمتمثلة فى إرسال نساء الضواحى والأقاليم وضمهن إلى حريم الملك

بموافقته ، وذلك حتى العصر الساسانى . وعلى سبيل الإضافة والتنويع قام بعض الملوك بالإعلان عن مواصفاتهم الخاصة بالجمال المثالى ونشرها على مدى مناطق حكمهم . وهناك ظاهرة أخرى امتدت منذ العصر الأخمينى إلى بدايات العصر الساسانى على الأقل وهى عادة زواج المحارم ، حيث كان يسمح للرجل بالزواج من شقيقته أو ابنته بل وحتى من والدته ، ولم تكن هذه الزيجات «تنال مجرد القبول ، وإنما كان ينظر إليها على أنها من أفعال التقوى والفضيلة الكبرى وأن لها مفعولاً ضد القوى الشيطانية» . (٢٠)

وقد كانت العقيدة الأسمى بين الطبقة العليا هى الديانة الزرادشتية ، وهى دين يقوم على الوحدانية وله جذور تاريخية عميقة ترجع إلى الألفية الأولى قبل الميلاد . وقد اتسع انتشار الزرادشتية وازدادت قوتها وتأثيرها فى العصر الساسانى إلى أن أصبحت هى الدين الرسمى للدولة ، وأسست الكثير من القواعد التى تحكم العلاقات بين الرجال والنساء فى الطبقات العليا . وكان النظام الأبوى الذى أقرته تلك المؤسسة الدينية (على الأقل فى هذه الفترة من تاريخها) يقوم على مطالبة المرأة بالطاعة التامة لزوجها ، فكان على الزوجة أن تعلن ذلك قائلة «لن أتوقف أبداً مدى حياتى عن طاعة زوجى» ، وكانت مهددة بالطلاق إن لم تحقق ذلك . كما كانت الزوجة مطالبة «عند استيقاظها صباح كل يوم ... أن تقف أمام زوجها وتنحنى له تسع مرات ... مادة ذراعها ... تحية له ، مثلما يفعل الرجال فى صلاتهم إلى أوهرمازد Ohrmazd» . (٢١)
وقد كان إنجاب الوريث الذكر فريضة دينية ، كما كانت كافة الزيجات التى يتم الاتفاق عليها تعكس أهمية إنجاب الرجال لورثة من الذكور ، وحتى إن لم يتخذ ذلك صورته من خلال الابن فإنه كان يتم بشكل غير مباشر عن طريق تزويج البنات وغيرهن من الإناث فى العائلة . وفى حالة الرجل الذى لم ينجب أى أبناء من الذكور ، كان يتم تزويج ابنته على أن ينسب أبناؤها من الذكور إلى والدها هى أو إلى عائلتها الأبوية فى حالة وفاة والدها . وقد كانت الزوجة فى مثل هذه الحالات تنال حقوقاً أقل من الزواج الـ «بتاخاشاى» patakhashae الذى ينتمى فيه الأبناء إلى زوجها لا والدها .
وهو ما يشابه وضع الأرملة ممن لم تنجب أى أبناء (بما فى ذلك هؤلاء اللاتى تم الاتفاق على تزويجهن منذ الطفولة ومات أزواجهن قبل إتمام الزواج) حيث كان يتم تزويجها ثانية على أن ينسب أبناؤها إلى عائلة زوجها المتوفى ، وكانت مثل هذه الزوجة محرومة من حقوق الزوجة «البتاخاشاى» التى كانت الوحيدة التى تتمتع بمكانة سيدة البيت . كما كان من المباح للرجل أن يعير زوجته لرجل آخر دون موافقتها ، على أن يتم تحديد شروط تلك الاستعارة فى عقد بين الرجلين ، وهى ممارسة كان المجتمع يحبذها بالنسبة للأرمل الذى لا يملك ما يكفى متطلبات الزواج بينما يظل فى حاجة للمرأة كأداة

لإشباع حاجاته الجنسية ولتربية أبنائه . وكان الأبناء والبنات دائمًا ملكًا للزوج طبقًا لاعتقادهم أن «المرأة هى الحقل ... كل ما ينمو فيه يكون ملكًا لصاحبه حتى إن لم يقم هو بزراعته» . (٢٢) وكانت إعارة الزوجات فى الفقه الساسانى بمثابة فعل «أخوى» يعبر عن التضامن مع أحد أفراد المجتمع ، والذى كان يمثل واجبًا دينيًا» . (٢٣)

وقد كان للزوج الحق فى الأملاك التى تحصل عليها الزوجة بعد زواجها منه فيما عدا الحالات التى كان يرد فيها فى عقد الزواج بنود مخالفة ، أما إذا خالفت الزوجة زوجها وامتنعت عن طاعته ، فكانت كل حقوقها الواردة فى عقد زواجها تسقط تلقائيًا . وكان لابد من إثبات نشوز الزوجة عن طريق المحكمة ، وعندها كانت المحكمة تصدر «شهادة نشوز» . وكان للمرأة نصيب فى ميراث والدها ، فكان ذلك الميراث ملكًا لها بينما كان لزوجها حق التمتع واستغلال أملاكها ، وإن حدث أن ماتت دون إنجاب أى أطفال عادت أملاكها الموروثة إلى عائلة أبيها . وكان للأرملة الـ «باتكسايح» patixsayih نصيب فى ميراث زوجها يماثل نصيب أبنائها ، وكانت بوفاة زوجها تقع تحت وصاية أحد أبنائها الذكور الراشدين أو أحد المقربين إلى زوجها المتوفى . (٢٤) وكان الطلاق يتطلب فى العادة موافقة كلا الطرفين عليه فيما عدا الحالات التى كانت الزوجة متهمة فيها بسوء السلوك ، فلم تكن موافقتها ضرورية حينذاك . كما كان الطلاق إجباريًا عند الحاجة إلى دورها فى إنجاب وريث لوالدها أو شقيقها أو أحد أقربائها الذكور ، فكان يفرض عليها الزواج حينها من ذلك الفرد من عائلتها . (بينما يشترك الباحثون فى هذا المجال فى التأكيد على إجبار النساء على مثل هذا النوع من الزواج إلى الدرجة التى قد تستدعى طلاقهن من أزواجهن للقيام بواجبهن تجاه أفراد عائلتهن من الذكور ، إلا أن بعض الباحثين يقعون فى بعض التناقض حينما يعودون فيشيرون إلى عدم فرض الزواج على النساء دون اختيار .) (٢٥) وكما كان للنظام الطبقى الصارم للزرادشتية دور هام فى التحكم فى الزواج ومكانة النساء فى إطار مؤسسة الزواج ، كانت الفروق الطبقية محددة بشكل فاصل (حتى فيما يتعلق بمن لها الحق فى ارتداء الملابس الحريرية) ، وكان يجب على المرأة أن تتزوج فى إطار طبقتها الاجتماعية .

وتشير بعض عناصر هذه القواعد الزرادشتية إلى أن المرأة كانت تحتل موقعًا ما بين الإنسان والمتاع ، وهو ما يستدل عليه من إمكانية إعارة الزوجة لتؤدى خدمات جنسية وغيرها للآخرين بصورة مشروعة . ويمكن الاستنتاج من حركة «مازدكيان» الثورية التى قامت إبان العصر الساسانى أن المرأة كانت تعامل معاملة المتاع أيضًا ، وكانت «المازدكية» حركة دينية انتشرت فى نهايات القرن الخامس وبدايات القرن السادس الميلادى كحركة شعبية داعية للمساواة والتوزيع العادل للثروات وكذلك «هدم الحواجز التى تعمل على تركيز النساء والثروات فى أيدى الطبقات العليا» . (٢٦) وكما

يذكر المؤرخ العربي الطبرى ، فإن أتباع تلك الحركة قد أعلنوا أن «الله قد وضع مصادر المعيشة ... على الأرض كى يوزعها الناس بينهم بالعدل ، بحيث لا يتمتع أحدهم بأكثر مما لدى الآخرين» ، ويضيف قائلا أنه من هنا «كان من الضرورى بمكان أن نأخذ من الغنى لنعطى الفقير ، كى يصبح الجميع متساوين فى الغنى . ومن كان يملك زيادة عن حاجته من الأملاك والنساء والمتاع فليست من حقه هو وحده» . إلا أن الآثار التى وصلتنا عن فكر المازدكيان لم تكن نقلا عنهم مباشرة وإنما صدرت عن مصادر معادية لهم (حيث تعرضت مصادرهم الخاصة للتدمير أثناء تعرضهم لحملات الاضطهاد) ، ووصلتنا من خلال حضارة مختلفة عنهم ، فلا يمكننا الجزم بأن المعادلة بين النساء والمتاع كانت فى الأصل مازدكية . (٢٧)

إن النظرة إلى المرأة بوصفها متاعًا وإنسانة فى نفس الوقت يبدو متأصلا فى القانون الزرادشتى الذى يتم تطبيقه على المرأة حتى بعيداً عن الفكر المازدكى . ويشير أحد الباحثين إلى أن العبيد كانوا يندرجون تحت صنف «الأشياء» ولكن مع التناقضات القائمة داخل الفكر القانونى كانت تتم معاملتهم أيضًا بصفتهم أشخاصًا . ويضيف الباحث أنه حتى عندما كان يتم التعامل مع العبد لا باعتباره مجرد «شيئًا مملوكًا» وإنما بصفته ذاتًا ، فلم يكن موقفه القانونى مع ذلك يتعدى «الشخص التابع – المرأة ، الواقع تحت الوصاية» . (٢٨) وبينما تم الالتفات إلى خاصية تشيئ العبد مقابل تشخيصه ، فلم يتم الاهتمام الكافى بالبحث فى الغموض الذى يلف أوضاع المرأة ، حيث تقتصر ملاحظات الباحث نفسه فى هذا السياق على أنه «فيما يتصل بالشخصية القانونية ، فلابد من ملاحظة أن مجال القدرة القانونية المتاحة للفرد كانت تتنوع طبقًا للجنس والعمر : فقد كان للنساء والقصّر قدر (سلبى) محدود من القدرة القانونية» . (٢٩)

أما فى العراق أو خارجه كانت الزرادشتية فى الأساس هى دين الفرس ممن كانوا يشكلون معظم الوقت طبقات الحكام والمحاربين ورجال الدين . وكان السكان يضمون فئات دينية متنوعة منهم الغنوصيون والوثنيون والمانويون واليهود ، إضافة إلى المسيحيين الذين أخذت أعدادهم فى التزايد المستمر بداية من القرن الثانى الميلادى . وقد كانت المجتمعات المسيحية واليهودية تتمتع بالحكم الذاتى تحت الساسانيين ، كما كان يسود جو من التسامح تجاههم هم وغيرهم من المجتمعات غير الزرادشتية العقيدة ، إلا أن ذلك لا ينفى تعرضهم لفترات من الاضطهاد . أما مصير المسيحيين على وجه التحديد ، بما فى ذلك قدر تعرضهم للاضطهاد ، فقد كان يعتمد على علاقة الامبراطورية الساسانية بندها الرئيسى وهو الامبراطورية البيزنطية التى اتخذت من المسيحية دينًا للدولة فى عام ٣٣٠ للميلاد . كما تنوعت تلك العلاقة تبعًا لدرجة التهديد التى كانت تستشعرها الكنيسة – أى المؤسسة الدينية – الزرادشتية

من المسيحية فى فترة زمنية ما . وقد أخذت المسيحية فى الانتشار أولا بين الشعوب الآرامية والعربيـة من سـكان سـوريا والعـراق ، ثم بـين الإيرانيين بما فى ذلك أفراد من صفـوة الطبقـات العليـا ، فقـد كان للملـك خسـرو الثـانى على سـبيل المثـال (٥٩١ - ٦٢٨ م) زوجتان مسيحيتان ضمن زوجاته .

وكانت النساء مثلهن مثل الرجال من أوائل الشهداء المسيحيين الإيرانيين ، وعلى الرغم من قيام الكنيسة المسيحية بإقرار السيادة الذكورية فإن حكايات الشهيدات قدمت نماذج فكرية جديدة لتأكيد الذات والاستقلالية لدى النساء ، كما أقرت أساليب جديدة لمقاومة الاعتقاد بأن المرأة مقيدة بطبيعتها البيولوجية وأن وجودها مرتبط فقط بوظيفتها الإنجابية . وهكذا ساهمت المسيحية فى نشر الأفكار الهدامة بالنسبة للنظام الاجتماعى الزرداشتى وذلك على مستويين : أتاحت المسيحية المجال للنساء فى اكتساب سلطة روحية وأخلاقية مع التأكيد على نظامهن الأخلاقى فى مواجهة السلطة الكهنوتية الذكورية ، كما خالفت المفاهيم التى نبعت منها القوانين الزرادشتية المتعلقة بالمرأة من حيث كون الإنجاب هو وظيفتها الأولى .

ويتضح من نماذج الشهيدات المسيحيات اللاتى قام سباستيان بروك وسوزان هارفى بجمع سيرهن فى كتابهما **قديسات الشرق السورى** بأنهن كلهن - فيما عدا واحدة فقط - قد أخذن على أنفسهن عهدا بالعفة ، وقد كانت مسألة العفة ورفض الزواج هى نقاط الصراع الأساسية بين الكهنة الزرادشتيين فى اضطهادهم للنساء . وكانت «مارتا» التى استشهدت فى القرن الرابع الميلادى نموذجًا أعلن الكاهن الزرادشتى سماحه لها باعتناق المسيحية والبقاء عليها ، شريطة أن تتخلى عن عذريتها ، حيث كانت العذرية حالة «تأباها القيم الزرادشتية بشدة» كما يبين لنا سباستيان بروك وسوزان هارفى . [٢٠] وقد أعلن الكاهن ذلك قائلاً :

> «انصتى إلى ولا تكونى عنيدة مكابرة تتبعين رغباتك الباطلة فى كل شىء . فإذا كنت غير مستعدة للتنازل عن عقيدتك ، فلتفعلى ما بدا لك ، ولكن حققى شيئًا واحدًا فقط وستكتب لك الحياة بدل الموت : إنك شابة جميلة جدًا - اعثرى لنفسك على زوج وانجبى أولادًا وبناتًا ، ولا تتحججى بذلك «العهد» المقزز [أى عهد العذرية] » .
>
> . ولكن العذراء الحكيمة مارتا ردت قائلة : «إذا تمت خطبة عذراء لرجل ما ، فهل يفرض القانون الطبيعى أن يقوم رجل آخر بالتعرض لذلك الخطيب وخطف خطيبته منه ؟ وهل يفرض القانون على العذراء أن تزوج نفسها لرجل آخر غير خطيبها ؟»
>
> «كلا» كانت الإجابة .

وقد فاجأ كلام مارتا الكاهن الذى ظنها بالفعل مخطوبة لرجل ما ، فتعاطف معها لوهلة إلى أن أدرك أنها كانت تقصد بكلامها المسيح ، وعندها انفجر فيها غاضباً وهو يقول : «سوف ألطخك بالدماء من قمة رأسك حتى قدميك ، وليأت حينها خطيبك ليجدك قد تحولت إلى غبار وقمامة» . وهكذا واجهت مارتا الموت وهى تشكر يسوع على «حماية عذريتى وقد ختمت عليها بخاتم عهدنا ، وعلى الحفاظ على إيمانى بالثالوث المجيد» (٦٩ - ٧٠ ، ٧١) .

وكانت «تاربو» هى الأخرى قد أخذت على نفسها عهداً بالعفة ، وقد كانت امرأة بارعة الجمال وشقيقة للشهيد سيميون Simeon (استشهد عام ٣٤١ م) الذى كان أسقف فى سيلوسيا - كتيسيفون Seleucia - Ktesiphon . وكانت تاربو وشقيقتها - التى كانت تعيش حياة العفة رغم زواجها - وخادمتها قد تم اتهامهن بالقيام بأعمال السحر تجاه الملكة مما أدى لمرضها ، وقد قام الكاهن الذى كان يبحث الموضوع بتوجيه رسالة إلى تاربو يعلن فيها استعداده لإنقاذهن إن هى قبلت الزواج به ، فأجابته قائلة :

> «اخرس يا أيها الرجل الشرير عدو الله ، ولا تتفوه أبداً بشىء بهذه البشاعة ... إنى عروس المسيح ، وباسمه أحافظ على عذريتى ... وقد استودعت حياتى بين يديه فهو القادر على إنقاذى من يديك النجستين ومن نواياك الشريرة تجاهى ...
>
> «أيها الرجل اللعين ، من أين لك بهذا الولع والجنون نحو ما ليس مقبولاً أو مسموحاً لك به ؟ أما أنا فسأموت ميتة بطولية لأنها هى السبيل إلى الحياة الحقيقية ، فلن أحيا حياة ذليلة ثم أواجه الموت» . (٧٤ - ٧٥)

وقد تعرضت بعدها هى ورفيقتاها للموت الفظيع .

وكانت الشهيدات الأخريات أيضاً من العذارى والعفيفات ، يعشن سوياً أو وحدهن فى حجرة منعزلة مثلما فعلت «أناهيد» ابنة «أدرهورمزد المجوسى» . (الوحيدة التى خرجت عن القاعدة العامة بشأن العذرية هى «كانديدا» شهيدة القرن الثانى الميلادى وزوجة الامبراطور التى ماتت نتيجة لمكيدة من مكائد الحريم .) وقد كان الكهنة فى إصدارهم الأحكام يستخدمون الزواج بالنسبة للمرأة بدلا من إعلانها التخلى عن المسيحية كشرط لإخلاء سبيلها . ومن الظواهر المتكررة فى سير هؤلاء الشهيدات هو غضب الكهنة العارم من ناحية والتحدى السافر والساخر من النساء تجاه السلطة الكهنوتية والذكورية من ناحية أخرى . فعلي سبيل المثال ، يذكر أن أحد

الكهنة قد «تميز غضبًا وخجلاً» حين أجابته ضحيته «مارتا» على سؤاله «ماذا أنت ؟» بقولها «أنا امرأة كما ترى» (٦٨) ، وكذلك حين ردت «أناهيد» على الكاهن الذى يحاكمها قائلة «أيها الرجل التافه عديم الحس» (٩٣) . وفى سيرة أخرى يرد أن رفض المرأة أن تتيح نفسها جنسيًا للآخرين وأن تتم مساواتها بالكائن الجنسى يتضح تحديداً فى عمليات تعذيبها وأوجه مقاومتها لهذا التعذيب . ففى إحدى الحالات يرد وصف لعمليات قطع ثديى المرأة : «لقد تم قطع ثدييها فى حركة سريعة باترة فتدلى كل منهما معلقًا بقطعة جلد ، فما كان من القديسة إلا أن مدت يديها وأمسكت بثدييها لتضعهما أمام المجوسى وهى تقول : «حيث إنك كنت تريدهما بشدة أيها المجوسى فها هما أمامك ، ولتفعل بهما ما بدا لك . وإذا كنت أملك أى أعضاء أخرى ترغب فيها فلتأمر بها لأقطعها وأضعها أمامك» (٩٥) . إن القيمة التى ألحقها الفكر الدينى تحديداً فى بدايات المسيحية بشأن العذرية كان إلى حد كبير تعبيراً عن رفض للجوانب الجسدية وخاصة الجنسية ، وهو رفض اشتمل على قدر من التحيز ضد المرأة الذى يرى المرأة بوصفها مرتبطة بالجوانب الجسدية أكثر من الرجل ، حيث كان التعريف الثقافى للمرأة هو أنها فى الأساس كائن جنسى بيولوجى . وقد تم التعبير بوضوح عن هذا العنصر الذكورى المتحيز فى كتابات المفكرين الدينيين المسيحيين الأوائل ، كما سنرى فى الفصل الثانى . ومع ذلك فإن تكريس الكنيسة لمزايا تجاوز الجسد ، وتأكيدها على قيمة العذرية والعفة الجنسية لدى النساء (وكذلك الرجال) كانت فى نفس الوقت تضرب جذور تعريف المرأة بوصفها كائنًا بيولوجيًا صرفًا ، ذلك التعريف الذى كان هو السائد فى العديد من ثقافات المنطقة فى تلك الحقبة ، وقد كانت المرأة العازبة المستقلة – التى لم تكن تتبع أحد سوى إرادتها هى وإرادة إلهها (الذى كانت تستشيره مباشرة) – تمثل مصدر تحدٍ وتهديد لكل من السلطة الذكورية وللمفاهيم الأساسية الكامنة فى النظام الاجتماعى والدينى السائد حينذاك .

الفصل الثانى

الشرق الأوسط
فى منطقة البحر المتوسط

بحلول القرنين الخامس والسادس الميلادى ، كانت مجتمعات الشرق الأوسط البحر متوسطية تتكون أساسًا من السكان المسيحيين وكذلك اليهود إلى حد ما . ومثلها مثل مجتمعات بلاد الرافدين ، كان لمجتمعات الشرق الأوسط البحر متوسطية تاريخ طويل يرجع إلى ما قبل نشأة المسيحية ، بل إن المجتمعات المسيحية فى تلك المنطقة كانت وريثة ثقافات متعددة ومتنوعة يصعب عرضها بصورة مفصلة وشاملة فى هذا المقام . وسأقوم بعرض أبرز خصائص الأعراف المتعلقة ببعض ثقافات المنطقة وهى : المجتمع البيزنطى بصفته يمثل الامبراطورية ذات القوة السائدة فى منطقة شرق المتوسط ، وكذلك الثقافتين اليونانية القديمة والمصرية القديمة بصفتهما كبرى الثقافات فى المنطقة . وينتهى الفصل بعرض للممارسات والأخلاق الخاصة ببدايات المسيحية فى شرق المتوسط وذلك فى الفترة السابقة مباشرة على بدء الغزو العربى للمنطقة .

وكما سبق القول فإن المفاهيم الأساسية الخاصة بالمسيحية – القيمة الجوهرية للفرد ، القيمة الروحية المتساوية بين الرجل والمرأة وبين العبد والسيد ، وتفضيل العذرية حتى على طاعة الزوجة لزوجها – عملت كلها بشكل ما أو بآخر على تقويض الأفكار والمفاهيم الأساسية التى قامت عليها النظم الأبوية الحاكمة حينذاك . بل إن مجرد فكرة أن العذرية أسمى من الإنجاب تمثل فى حد ذاتها وسيلة هدم لما هو سائد من كون جسد المرأة وقدرتها الإنجابية هى المقياس الذى يحدد واجباتها ويرسم لها حدود تطلعاتها .

إلا أن عناصر التقويض والمعارضة التى اتسم بها الفكر المسيحى وغير المسيحى فيما يتعلق بالسلطة الذكورية كان يتم بصورة مضمرة وخفية ، فلم تتح الفرصة سوى لعدد قليل جداً من النساء لاستحضار المثل والقيم المسيحية كالعذرية والعزوبة فى سبيل اكتساب قدر من التحكم فى حياتهن . وقد أشارت إلين بيجلز Elaine Pagels وغيرها إلى أن عدم الزواج أو «هجر متاع الدنيا» قد منح النساء ثوابًا على الأرض لا مجرد

ثواب الفردوس . وتشير إلين بيجلز إلى قدرة النساء على استخدام مثل العزوبة والانصراف عن الدنيا من أجل «الاحتفاظ بتحكمهن فى ثرواتهن ، وللتنقل بحرية بين بلدان العالم فى صفة «القائمات بالحج المقدس» ، وكذلك التفرغ للنشاط والعمل الفكرى وإقامة مؤسسات يقمن بإدارتها بأنفسهن» . [(١)] إلا أن هذه المجالات لم تكن مفتوحة أمام النسبة الأعم من النساء ، وعلى الرغم من ذلك الجانب الذى يحمل بنور التحرر للمرأة فى الفكر المسيحى ، إلا أن الممارسات والقيم التى كانت تحكم حياة النساء البيزنطيات وغيرهن من نساء شرق المتوسط فى بدايات المسيحية ، على الأقل على المستوى العام ، كانت شديدة التقييد .

وتعتبر دراسة المرأة البيزنطية مجالا جديداً من مجالات البحث ، ولا تزال فى طور التطور . ونجد أن جروسديدير دى ماتون Grosdidier de Matons وهى ضمن قلة من الباحثين الذين أولوا هذا الموضوع اهتماماً ، تقوم بعرض عام تصف من خلاله الممارسات ونظام الحياة اليومية والمواقف السائدة تجاه المرأة المرتبطة عادة بالمجتمعات المسلمة لا المسيحية . وهكذا كما توضح جروسديدير دى ماتون مستشهدة بمايكل بسيللوس Michael Psellos (وهو مؤلف وسياسى بيزنطى من القرن الحادى عشر) ، أنه كان يتم استقبال خبر ميلاد الأطفال بالأفراح حينما يكون الوليد ولداً لا بنتًا . وكان من الممكن الاتفاق على تزويج البنات (بل والصبيان) منذ طفولتهم ، وكان يتم تزويج البنات ببلوغهن الثانية أو الثالثة عشرة من أعمارهن . وقد كان يتم تعليم بنات الطبقتين العليا والوسطى القراءة والكتابة والعدّ والغناء ، إلا أن تعليمهن كان بسيطًا بشكل عام مقارنة بتعليم إخوانهن من الذكور . وكانت مبادىء آداب السلوك بالنسبة للبنات تتطلب ألا يمكن رؤيتهن أو سماع أصواتهن خارج بيوتهن ، فلم يكن يسمح للنساء أن يتواجدن على الملأ ، وإنما كان يتم الاحتفاظ بهن «محتجبات عن الأنظار كالسجناء» ، مع أنه كان يسمح للنساء والفتيات الخروج من بيوتهن لحضور مناسبات الزواج والميلاد والأعياد الدينية والذهاب إلى الحمامات العامة . وهكذا فى محاولة دائمة لتجنب حدوث كارثة ما محققة ، كان يفترض من النساء الالتزام بالحجاب ، بحيث كان الحجاب فى وجوده أو غيابه يشير إلى الحد الفاصل بين المرأة «الشريفة» من ناحية والعاهرة من ناحية أخرى . وفى سبيل تقديم مثال على تشدد المجتمع البيزنطى فيما يتعلق بنظرته للحجاب وعزل النساء ، تستشهد جروسديدير دى ماتون مرة أخرى ببسيللوس الذى لاحظ فى محض ثنائه على والدته أنها - أى والدته - رفعت الحجاب عن وجهها أمام الرجال لأول مرة فى حياتها أثناء جنازة ابنتها حيث كانت على درجة من الحزن منعتها من الانتباه لأفعالها . كما أثنى بسيللوس أيضًا على الملكة إيرين Caesarissa Irene لالتزامها الشديد والدقيق بضرورة إخفاء

جسدها إلى درجة أنها كانت تخفى كفيها (مثلما تصنع بعض المسلمات المتشددات هذه الأيام بارتدائهن القفازات) . [٢] وهناك نموذج آخر حيث قام أحد أشراف البيزنطيين فى القرن العاشر مدافعًا عن اعتياد ابنته ارتياد الحمام العام فوضح أنه كان يتأكد أن ابنته كانت تخرج «محجبة وفى صحبة موثوق بها» . فقد كان نظام الاستعانة بالغلمان سائدًا لفرض الفصل التام بين الجنسين ولحراسة حدود عالم النساء . وكان العمل الوحيد الذى يعتبر ملائمًا للمرأة هو ما تقوم به داخل بيتها - الغزل والنسيج وغيرها من الأعمال المتعلقة بصناعة الأقمشة . [٣]

وهناك تناقض أشارت إليه باحثة فى المجتمع البيزنطى يتمثل فى أن الفصل التام بين الجنسين الذى كان بالفعل يعزل النساء تمامًا عن الرجال من غير أفراد عائلاتهن المقربين قد أدى فى نفس الوقت إلى خلق مجالات عمل للنساء . فقد كانت كل مؤسسة خاصة بالنساء - مثل الحمامات العامة على سبيل المثال - تتطلب خادمات من النساء أيضًا ، كما أن وجود القابلات والطبيبات حينذاك يعكس إيمان المجتمع بعدم جواز قيام الرجال على شئون النساء البدنية . [٤]

إن الفقرتان السابقتان تقدمان وصفًا مباشرًا للأفكار والممارسات السائدة بين الطبقتين العليا والوسطى من مجتمعات المسلمين فى الشرق الأوسط بداية من حوالى القرن الثامن وحتى القرن الثامن عشر . كما أن الدراسة التى قامت بها أنجيليكى لايو Angeliki Laiou حول النساء البيزنطيات تبين أن التأكيد على قيمة الإنجاب بلا شك يتناسب جزئيًا مع ارتفاع معدلات وفيات الأطفال ، كما تؤكد الباحثة أن الرأى القائل بمدى العزل والفصل التام الذى خضعت له المرأة البيزنطية هو رأى مبالغ فيه إلى حد كبير نتيجة للأهمية التى حظى بها كتاب من أمثال بسيللوس . أن «الدور الاقتصادى الفعال للنساء يفترض وجود اندماج عام للمرأة فى المجتمع وتفاعل أكبر مع الرجال يفوق كثيرًا اعتقادات الباحثين» ، وبذلك كان الواقع المعاش طبقًا للباحثة أنجيليكى لايو مختلفًا عن النموذج المثالى المفترض . [٥] فهى تؤكد أن النساء البيزنطيات تمتعن بالحركة والفعالية لا بصفتهن خادمات الحمامات العامة وقابلات وطبيبات فحسب وإنما أيضًا كصانعات وبائعات للمواد الغذائية . كما عملت النساء فى تجارة البيع بالقطاعى وعلى مدى مسافات بعيدة وأعمال تسليف واستثمار الأموال . ويلاحظ المؤرخون وجود ظواهر واقعية مشابهة فيما يتعلق بالنساء فى المجتمعات المسلمة مع إلقاء الضوء على أن إجراءات مثل العزل والاحتجاب لم تكن متحققة تمامًا كواقع اجتماعى . إلا أن المثل مع تعرضها لتأثير الظروف الاقتصادية والوظيفية الطارئة إلا أنها ظلت مع ذلك تمثل عنصرًا هامًا ومؤثرًا فى نظام المفاهيم المحددة لتجربة الوجود الاجتماعى والنفسى لكل من الرجل والمرأة . وإضافة إلى أثرها على المجالات الحقيقية وغير الملموسة عادة

من التجربة الاجتماعية النفسية ، إلا أنها تشكل جزءاً من الأساس الفكرى الذى ترتكز عليه القوانين المرتبطة بالزواج والطلاق والملكية وغيرها ، وإذا نظرنا إلى المسائل القانونية والمثل الاجتماعى لوجدنا خطوط تواز بين الفكر القانونى البيزنطى والإسلامى (فعلى سبيل المثال نجد أن القانون البيزنطى ، الذى يضع حق المرأة فى الإدلاء بالشهادة فى حدود القضايا المتعلقة بالنساء بصورة مباشرة كلحظات الميلاد التى يكون حضورها أقرب للنساء منها للرجال ، له ما يوازيه فى القانون الإسلامى .) (٦)

كثيراً ما يقوم دارسو المجتمع البيزنطى بإرجاع العادات التى تقهر المرأة إلى «التأثيرات الشرقية» . (٧) وقد قام اليونان والبيزنطيون بالفعل باقتباس بعض تلك العادات من الفرس ، مثل قرار الإسكندر بالاحتفاظ بحريم يضاهى فى حجمه حريم الملك الفارسى بعد هزيمته . ومع ذلك كان للمجتمع الإغريقى وهو المجتمع الذى سبق المجتمع البيزنطى مباشرة يتمتع بنظام متكامل للسيادة الذكورية يقهر المرأة .

وقد كانت المجتمعات اليونانية ما قبل المسيحية وخاصة المجتمعات الإغريقية القديمة Classical Greek ضمن المجتمعات المعدودة فى المنطقة التى خضعت حياة النساء فيها للدراسة المنظمة . وقد حرصت فى تناولى لأبرز خصائص المجتمع اليونانى القديم على التركيز على العادات المتعلقة بالنساء والتى تبين وجود حلقات تواصل مع العادات البيزنطية التى سبق ذكرها ، وهى العادات التى كانت فى الغالب بدرجة ما مشتركة بين المراكز الحضرية الكبرى فى منطقة شرق المتوسط فى بدايات العصر المسيحى ، بما فى ذلك تلك الواقعة فى سوريا ومصر .

وطبقًا لقول ساره بومروى Sarah Pomeroy كانت نساء أثينا الحرائر فى العصر القديم (٥٠٠ - ٣٢٣ ق. م.) «يتم عادة عزلهن كى لا يراهن الرجال من غير أقربائهن المقربين . وكان الخطيب العام يجزم بأن بعض النساء كن على درجة من الاحتشام تبعدهن عن أنظار الرجال من أقربائهن ، وكان اقتحام الرجل الغريب حرمة المرأة الحرة فى بيت رجل آخر يبلغ مرتبة الفعل الإجرامى . «كان لكل من الرجال والنساء حياة منفصلة ، حيث يقضى الرجال معظم أوقاتهم فى الأماكن العامة كالسوق وحلبات الرياضة بينما تظل النساء «المحترمات» فى البيت . كان على النساء الالتزام بحدود حجراتهن وسكنهن وإدارة شئون بيوتهن ورعاية الأطفال الصغار ومتابعة الخدم والإشراف على أعمال النسيج وإعداد الطعام . (٨) وعلى مستوى البناء العمرانى كان يتم عزل الجنسين فى أقسام منفصلة للسكن ، بحيث تقيم النساء فى حجرات تقع بعيداً عن الشارع وعن الأجزاء العامة من البيت . وكانت ملابسهن تخفيهن عن أنظار الرجال الأغراب ، حيث كن يرتدين شالا يمكنهن رفعه فوق رءوسهن كغطاء للرأس . وكانت صفات الفتيات مثار الإعجاب هى الصمت والاستكانة ، وكان الخطباء يثنون

على النساء ممن يتصفن بالسكوت والاحتجاب كما كانوا يتجنبون الإجهار بأسماء النساء «المحترمات» ممن هن على قيد الحياة . وقد كان وأد البنات يمارس غالبًا فى بعض الحالات .[٩]

وكان الغرض من الزواج ووظيفة النساء طبقًا لأرسطوطاليس تتمثل فى إنجاب الورثة ، وكانت «الوريثة» طبقًا للقانون الأثينى مطالبة بالزواج من أقرب أقربائها من جهة الأب ، حتى إذا كانت متزوجة بالفعل ، وذلك لتنجب وريثًا لبيت أى عائلة والدها .[١٠] وكان القانون الأثينى يعتبر الزوجة «طفلة حقيقية» وضعها القانونى يماثل وضع أى من أقرباء زوجها القصر . وكان الولد يبلغ سن الرشد ببلوغه الثامنة عشرة من عمره ، أما الفتاة فلم يكن يتم الاعتراف ببلوغها سن الرشد أبدًا . فلم يكن يحق لهن بيع الأراضى أو شراءها ، وإنما كان بوسعهن الحصول على الأملاك بطريق الهبة أو الوراثة مع قيام الأوصياء من الذكور بإدارة شئون تلك الأملاك . ولم يكن بوسعهن الذهاب إلى السوق طلبًا للطعام لسيادة الاعتقاد فى أن «البيع والمقايضة هى عمليات مالية أعقد من أن تتمكن النساء من التعامل معها» وكذلك بسبب «الرغبة فى حماية النساء من أعين الأغراب» .[١١]

وقد قامت نظريات أرسطوطاليس بتصوير المرأة لا على أنها مجرد تابعة كضرورة اجتماعية وإنما بوصفها أدنى فطريًا وبيولوجيًا من حيث قدراتها العقلية والبدنية ، ومن هنا تصبح فى وضع الخضوع والخنوع «بطبيعتها» . وقد شابه حكم الرجل على المرأة بحكم «الروح على الجسد ، والعقل والعقلانية على العاطفة» . وقد قال أن الذكر «بطبعه أعلى مرتبة والمرأة أدنى مكانة ، وأحدهما هو الحاكم والآخر هو المحكوم» .[١٢] فطبيعة الرجل «هى الأكمل والأكثر اكتمالا» ، أما المرأة فهى الأكثر حنانًا ولكنها هى أيضًا «الأكثر غيرة ، والأكثر ضجرًا ، والأكثر ميلاً إلى التأنيب والضرب ... هى الأكثر افتقاداً إلى الحياء واحترام الذات ، الأكثر كذبًا وخديعة» .[١٣] وقد تمت موازاة هذه الاختلافات الخلقية والعقلية بالاختلافات البيولوجية ، ومن هنا كان أرسطو يرى الجسد الأنثوى ناقصًا ومعيبًا ، كما لو كانت المرأة «رجلاً عاجزًا ، فالأنثى هى أنثى لوجود عجز ما فى قدراتها» . وكان إسهام الأنثى فى عملية حمل الجنين ينظر إليها نظرة أقل من الرجل ، فالذكر يساهم بروحه ويشكل إفرازات المرأة التى لا تقدم شيئًا سوى الكتلة المادية .[١٤] وقد كان تأثير أرسطو واسع الانتشار وشديد المفعول ، فقد عملت نظرياته على تجميع وتنظيم القيم والممارسات الاجتماعية الخاصة بمجتمعه . وقد تم تقديمها على أنها ملاحظات علمية موضوعية وتقبلتها الحضارتان العربية والأوروبية (أو فلنقل الشخصيات البارزة فى هاتين الحضارتين) على أنها تعبير عن ضروب من الحقائق العلمية والفلسفية .

وقد تحسنت أوضاع النساء فى المجتمعات الهيلينية خارج أثينا إبان الامبراطورية الهيلينية التى تبعت الحضارة الإغريقية . ومن المرجح أن هذا التحسن لا يعكس فقط التفاعل الأثينى مع المجتمعات اليونانية الأخرى التي كانت أقل صرامة تجاه النساء ، وإنما يعكس أيضًا تأثير ثقافات البحر المتوسط الأخرى على الثقافة اليونانية . (١٥) ومن أكثر النماذج التى تعكس تحسن وضع المرأة والتى حظيت بالاهتمام على مستوى التوثيق والبحث هو نموذج المرأة اليونانية فى مصر التى كانت بدورها تابعة للامبراطورية الهيلينية حينذاك . وقد أفردت ساره بومروى كتابًا كاملاً لدراسة المرأة اليونانية فى مصر ، تشير فيه إلى الطرق العديدة التى جعلت هؤلاء النساء يتمتعن بحرية أكبر ويعاملن معاملة مساوية قانونيًا أكثر من أى وقت مضى فى التاريخ اليونانى . (١٦) فلم تتعرض المرأة اليونانية إلى الفصل والعزل فى مصر ، على الرغم من أن التقاليد اليونانية «كانت تحذرهن من علاقات العمل والتجارة مع الأغراب من الرجال» ، وعلى العكس من ذلك فإن التقاليد المؤثرة على المرأة المصرية لم تكن تمنعها من التعامل مع الرجال (١٥٤) . وحين تشير الباحثة إلى الاختلافات القائمة بين القانونين المصرى واليونانى - فعلي سبيل المثال كان القانون اليونانى يفرض على المرأة التعامل من خلال الأوصياء من الذكور ، بينما كان القانون المصرى يعتبر المرأة قادرة على التعامل بصفتها الشخصية - فهى تبين أن وضع المرأة اليونانية قد أخذ يتحسن بالتدريج إما بفعل تغير القوانين اليونانية على أساس القوانين المصرية ، أو لأن المرأة اليونانية قد أخذت تختار عقد الاتفاقات طبقًا للقانون المصرى (١١٩ - ١٢٠) . وقد حدثت تعديلات شبيهة بالنسبة لعقود الزواج لتصبح فى صالح المرأة أكثر مما كانت عليه من قبل بكثير . فقد حرم القانون على سبيل المثال تعدد الزوجات ، كما كان عليهم التعهد فى العقد بعدم اتخاذ الخليلات والمحظيات والعشاق من الفتيان ، كما كان عليهم إعادة ممتلكات الزوجة ودفع الغرامة فى حالات طلاق زوجاتهم بدون سبب وجيه ، كما تمتعت النساء بنفس حقوق الرجال عند الرغبة فى إنهاء علاقات الزواج (٩٧ ، ٩٤) .

وتكشف ساره بومروى إجمالاً عن أن «الفروق الجنوسية كانت أقل وضوحًا فى مصر البطلمية عنها فى أثينا على سبيل المثال أو المجتمع اليونانى بصفة عامة فى عصوره السابقة . ويمكن ملاحظة صور أخرى للتشابه متفرقة هنا وهناك ، إلا أنه لا يوجد مجتمع يونانى آخر من العصر الهيلينى يقدم قدرًا من التنوع كما وكيفًا من حيث توثيق مساهمة النساء المتزايدة فى الاقتصاد وتحسين أوضاعهن الاقتصادية» (١٧٣) . وبينما كان النظام الديمقراطى الأثينى قائمًا على الـ «أويكوس» أى البيت أو العائلة حيث تمثل دور النساء فى إنجاب الورثة ، كان الوضع فى مصر البطلمية مختلفًا حيث توضح ساره بومروى أن «لم يكن يوجد الأيكوس كمفهوم سياسى ، حيث كان الهدف

من الزواج هو المشاركة بين الزوجين لا الإنجاب» (المقدمة ، ١٨) . كما تبين اختلافًا آخر حيث أنه قلما كانت ترد إشارات فى مصر البطلمية إلى إنجاب الأطفال على إنه الدور الأساسى للمرأة فى إطار الاقتصاد المنزلى (٢٧) .

إلا أن الباحثة تعقد مقارنة سريعة للأسف بين عادات اليونانيين والمصريين ولا تتناول القضايا العامة الخاصة بمدى تأثير القوانين والعادات المصرية الأكثر عدالة ومساواة بالقوانين والعادات اليونانية ، ومما يلفت الانتباه حرصها على تجنب الالتفات المباشر إلى هذا الجانب مع ما يمثله من أهمية لموضوع بحثها واستنتاجاته . كما أنها تقصر دراستها على اليونانيين فقط فى مصر على الرغم من أن أبحاث غيرها من أمثال دوروثى ثومبسون Dorothy Thompson ونافتالى لويس Naphtali Lewis توضح إمكانية البحث اعتماداً على المصادر الموجودة باللغة اليونانية مع الأخذ فى الاعتبار كلا من السكان المصريين واليونانيين على حد سواء . (١٧) إن هذا التجاهل للأسف الشديد يؤدى إلى عدم ظهور كل ما هو غير أوروبى على الساحة وأن تظل القوانين المتصفة بالعدالة والمساواة والإنسانية فى الدول غير الأوروبية الخاضعة للاستعمار مستترة مقارنة بقوانين أسيادهم الأوربيين ! وهى عملية تعمل بالتالى على إقرار التصور الاستشراقى للماضى ولأصول وتاريخ وطبيعة الحضارة الأوروبية وخاصة فى علاقتها بالحضارة الأفريقية و «الشرقية» .

وكما يتضح لنا من إشارات ساره بومروى العرضية فإن التوجهات والقوانين الخاصة بالمرأة القائمة فى ذلك الوقت من الغزو اليونانى وما بعدها كانت تتميز بالمساواة والليبرالية . ومصر مثلها فى ذلك مثل الحضارة اليونانية القديمة تعتبر ضمن عدد ضئيل من الحضارات فى المنطقة التى حظيت باهتمام عدد لا بأس به من الدارسين فيما يتعلق بأوضاع النساء ، وذلك على الرغم من كون هذه الدراسات وصفية أكثر منها تحليلية . وفى دراسة مطولة حديثة حول النساء فى مصر القديمة تؤكد جان فاركوتير Jean Varcoutter بما لا يدع مجالاً للشك «أنه مما لا شك فيه أنه لم يكن لدى المصريين أى تعصب ضد «الجنس الضعيف» . وحين تتحدث الباحثة عن عصر الدولة الوسطى (٢٠٦٠ - ١٧٨٥ ق. م.) فى مصر القديمة تشير إلى أن «الرجل لم يكن يعتبر نفسه أنه فى جوهره أفضل من المرأة . إن الوعى بالمساواة بين الجنسين هو جانب متأصل فى المعتقدات المصرية ، وهو بلا شك مما سمح بالتحرر المتزايد للنساء فى القرون التالية [من الدولة الحديثة] . (١٨) وحين تتناول إحدى الوثائق التى ترجع إلى الدولة الحديثة (١٥٧٠ - ٩٥٠ ق. م.) تذكر الآتى : «إن المساواة التامة بين الرجل والمرأة أمام القانون تتضح بجلاء فى هذا النص ، ومما لا شك فيه أن هذه المساواة هى مصدر الإيمان السائد بالوضع المتميز الذى تمتعت به

المرأة فى مصر ، مقارنة بوضع المرأة فى غيرها من الحضارات القديمة ، وهو ما يتطلب مزيداً من البحث الدقيق . (١٩)

لقد امتد عمر الحضارة المصرية القديمة على مدى آلاف السنين (منذ حوالى ٣٥٠٠ ق. م. وحتى الغزو اليونانى عام ٣٣٣ ق. م.) وعلى مدار تلك السنوات الطوال لم يتوقف وضع المرأة بالطبع ثابتًا عند مرحلة معينة . وعلى الرغم من أن وضع النساء قد تدهور خلال الدولة الوسطى وبلغ أوجه خلال الدولة الحديثة ، إلا أن الثقافة المصرية القديمة بشكل عام قد وضعت المرأة فى مكانة عالية وكانت غير متحيزة ضد المرأة بأى شكل من الأشكال . وبحلول عصر الدولة الحديثة ، كانت القوانين التى تحكم الزواج وحقوق الميراث والملكية وإدارة الأملاك قوانين قائمة بوضوح شديد على المساواة التامة ، وتشير كافة الدلائل طبقًا لكريستيان ديروش نوبلكور Christiane Desroches Noblecourt إلى تمتع المرأة بالمساواة مع الرجل من الناحية القانونية والتشريعية ، فعلى سبيل المثال تمتعت النساء بحقوق تملك الأملاك وإدارتها والتصرف فيها ، وكذلك حقوق البيع والشراء والميراث والتوريث ، وكذلك حق الشهادة فى المحاكم والتصرف فى كافة شئونهن بصورة مباشرة دون وسيط . ولم يكن تعدد الزوجات متاحًا سوى للفرعون ، وكان الزواج فى صورة عقد بين الطرفين المعنيين ، ومن هنا كان فى الإمكان تحديد الشروط فى العقد مثلما نجد فى عقد زواج بين عامل وعاملة يعود تاريخه إلى الدولة الحديثة ، حيث يتضمن العقد تعرض الزوج لمائة جلدة وفقد كل أملاكه فى حالة ضربه زوجته . وكان لكل من الطرفين حق الطلاق ، مع احتفاظ النساء بحق استرجاع ممتلكاتهن فى حالة حدوثه ، وكان الطلاق مثله مثل الزواج قائمًا على اتفاق بين الأطراف المعنية دون تدخل الدولة فيه ، ولم تكن هناك ضرورة لأى إجراءات رسمية لتصديق الزواج سواء فى إطار ذى صبغة دينية أو قانونية ، بل إن مثل تلك الإجراءات لم تكن موجودة أصلاً . (٢٠) فيبدو أن الدولة لم تكن تتدخل فى القضايا الجنسانية سوى فيما يضمن النظام العام ، وهو ما دلل عليه باحث المصريات ل. ج. إير على أساس إعلان رمسيس الثالث أنه «فى إمكان نساء مصر المشى فى الشوارع دون التعرض لأى تحرش أو أذى» . وكانت الدولة تتدخل فى تنفيذ عقوبات الزنا وذلك كما يقول ك. ج. إير حرصًا على «النظام العام ، ولتضييق نطاق الثأر» ، حيث تشير الأدلة التاريخية إلى أن الزانى الذى يقبض عليه فى حالة زنا قد يتعرض للقتل فى لحظتها من قبل الزوج فى ثورة غضبه . (٢١) وتبين كريستيان نوبلكور وجان فيركوتير أن جزاء الزنا كان يقع بالتساوى على كلا الطرفين ، إلا أنهما توردان أمثلة لجزاء الرجل الذى وقع فى الزنا مع زوجة غيره دون الإشارة إلى العقوبات المطبقة على الزوج فى حالة وقوعه فى الزنا . ويرى ك. ج. إير أنه من الممكن الافتراض أن «معاشرة امرأة غير

متزوجة وبرضاها كانت له تبعات بسيطة نسبياً من الناحيتين الاجتماعية والقانونية» . كما يشير إلى «ضعف الشواهد الواقعية على وجود البغاء فى الدولة الحديثة» . (٢٢)
ولم تكن النساء محجبات أو معزولات ، وكان لهن مطلق الحرية فى ممارسة الحياة الاجتماعية دون قيود ، فتقدم كل من كريستيان نوبلكور وجان فيركوتير أمثلة عديدة على استقلالية النساء ونشاطهن الاقتصادى ومعاملتهن القانونية العادلة وكذلك الصورة الإيجابية جداً بل والدور السيادى الذى كانت تقدمه الإلهات وخاصة حتحور وإيزيس ، والكاهنات ممن حصلن على الاحترام الشديد إلى جانب المُرتبات المرتفعة . كما تورد الباحثتان وخاصة كريستيان نوبلكور تقارير مفصلة عن المقام الرفيع الذى نالته الملكات وزوجات الفراعنة بل وقريباتهن من النساء . وكما يشير نموذج عقد الزواج فإن نساء الطبقة العاملة مثلهن فى ذلك مثل نساء طبقات الملاك استفدن جميعاً من روح العدالة فى القوانين السائدة ، إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن نساء الطبقات العليا فقط هن اللاتى استفدن من قوانين الملكية ومن اشتمال المجتمع على العبيد ، وهى الفئة التى لم تستفد من أى من تلك القوانين .

وهكذا يبدو أن وضع النساء من طبقات أصحاب الأملاك فى مصر منافياً تماماً لما هو سائد فى تلك المنطقة حينذاك . إلا أنه من الواضح أن المجتمع المصرى كان مجتمعاً يخضع للسلطة الذكورية ، وهو ما يبينه وجود نظام ملكى قائم على حكم الملوك وغياب النساء عن الوظائف الإدارية بل وسيطرة الرجال على بعض الأعمال (قلما عملت النساء فى وظيفة الكتابة) . فإذا كانت النساء قد تساوين بالرجال فى بعض جوانب الحياة إلا أنهن قد تعرضن للاستبعاد من مجالات أخرى ، ومع ذلك لم تكن السلطة الذكورية مصحوبة بتحيز ضد النساء كما لم توجد قوانين تعمل باستمرار على تمييز الرجال وقهر النساء . أى أن التعصب ضد النساء وقهرهن المستمر لا يمثل نتيجة «طبيعية» للسيادة الذكورية بمجرد تطور المجتمعات الحضرية ، وذلك على الرغم من أن الدراسات التى تناولت نشأة وتطور المجتمعات الأبوية وأنماط السيادة الذكورية ، بما فى ذلك الدراسة التى قامت بها جيردا ليرنر توحى بضرورة وجود علاقة بينهما . وتشير كل من ساره بومروى وكريستيان نوبلكور إلى تفاصيل ذات دلالات تحليلية ، منها على سبيل المثال أن الدولة المصرية لم تتدخل فى الزواج والطلاق بصورة مباشرة ولم تتحكم فى نظام الأسرة ، وأنه وبخلاف المفهوم اليونانى بشأن الزواج ، يبدو أن الزواج لدى المصريين لم يكن يستهدف إنجاب الورثة لرب الأسرة وإنما كان يتم بهدف المشاركة فى الحياة وما تقدمه من وسائل الراحة والمتعة ، (ومما يؤكد هذه الملاحظة التى أوردتها ساره بومروى هو قول مصرى مأثور استشهدت به كريستيان نوبلكور ، حيث ينصح هذا القول المأثور الرجال ألا يطلقوا زوجاتهم لعدم الإنجاب وإنما يقترح

عليهم التفكير فى تبنى الأطفال) . (٢٣) وهنـاك تساؤلان جديران بالمزيد من الدراسة والبحث وهما : لماذا اتخذت السيادة الذكورية فى المجتمع المصرى ذلك الشكل اللطيف مقارنة بصورته فى كل من اليونان وبلاد الرافدين ؟ وما الذى أدى إلى انتصار النماذج المتحيزة ضد المرأة والقاهرة لها وانتشار تلك النماذج فى النهاية عبر المنطقة بأكملها على المستويين الثقافى والفكرى بدلا من النماذج الأسمى قيماً والأكثر عدالة ؟

إن الحقوق وأوضاع المساواة التى تمتعت بها المصريات أذهلت اليونانيين الغزاة ، كما يذكر جان فوركوتير ، كما يشير إلى أنه مع انتشار المعتقدات والقوانين اليونانية والرومانية فقدت المرأة المصرية معظم حقوقها . (٢٤) ويمكن ملاحظة بعض النقاط الهامة فى هذا الصدد . أولا ، إن تدهور أوضاع وحقوق المرأة فى مصر حدث تحت تأثير السيادة والقوانين الأوربية . ثانيا ، إن هذا التدهور قد حدث قبل الغزو العربى لمصر بفترات طويلة وكان سائداً إبان العصر المسيحى . ثالثا ، إن القوانين التى تشكلت فى العصور الإسلامية التالية مباشرة للغزو الإسلامى لمصر لم تؤد إلى تحسين أوضاع المرأة كما يدعى وإنما تسببت فى تراجع كبير يؤسف له فيما يتعلق بوضع المرأة المصرية ومثلت ضربة لروح المساواة والإنسانية والعدالة ، وهو ما سيتم توضيحه فيما بعد . ومع ذلك فلابد من التأكيد فى هذا السياق على أنه بالرغم من أن القوانين الإسلامية شهدت تدهوراً واضح المعالم إلا أن العصور اليونانية والرومانية والمسيحية كانت قد جاءت محملة بخسائر فادحة بالنسبة لأوضاع المرأة وحقوقها . وبالتالى لم يفعل الإسلام سوى مواصلة الميل نحو القيود المفروضة بالفعل من قبل الغزاة المتتابعين على مصر وشرق المتوسط . وقد ورث الإسلام الأعراف القائمة بالفعل والتى كانت فى عصور الغزو الإسلامى قد أصبحت هى أعراف الأغلبية السائدة من السكان المسيحيين ، وقد تقبل الإسلام تلك الأعراف بما تحمله من عناصر متوافقة ومتجانسة مع أنماط السيادة الذكورية فى الإسلام . وهكذا لم يأت الإسلام بتغييرات جذرية وإنما جاء متواصلاً مع ما سبقه مع تركيزه على أساليب الحياة القائمة بالفعل .

إن بعض الدلائل التى تعود إلى بدايات المسيحية مثل تصوير النساء السوريات مرتديات ملابس تغطيهن من الرأس وحتى القدمين وكذلك كثرة الكتابات المسيحية المنحازة ضد المرأة تشير إلى رسوخ التوجهات السلبية نحو النساء فى بدايات المسيحية فى الشرق الأوسط . وكانت المسيحية تحمل بذور العدالة الاجتماعية والجنسية وما تمثله بعض القيم كالعذرية ، مما شجع بعض النساء كما سبق القول على تحدى السلطة الأبوية للديانات الأخرى ، وكذلك إدراك النساء لقيم دفينة تتعدى بل وتنفى الأهمية المطلقة للورهن البيولوجى فى الإنجاب ، إضافة إلى اكتساب بعض الاستقلالية فى حياتهن . ومع ذلك لا يجوز اعتبار أن انتشار المسيحية أدى بالضرورة إلى تحقيق تحسن عام فى أوضاع النساء أو أنه قد حقق نظاماً أفضل للمرأة من

النظام السائد فى إطار الديانات الشاملة والشائعة حينذاك فى منطقة البحر المتوسط . وقد كان من أكثر الديانات شعبية دين قائم على عبادة الإلهة إيزيس المصرية والآخر منتشر على نطاق أضيق وهو عبادة الإلهة عشتار السورية ، وهما عبادتان انتشرتا على اتساع منطقة البحر المتوسط بما فى ذلك اليونان وروما ، مع تغلغلهن العميق فى مصر والشرق الأوسط . وقد كانت كلا الإلهتين تتمتعان بخدمة الكهنة والكاهنات على حد سواء . وترى بعض الدراسات أنه كان للمسيحية فى الشرق الأوسط وجهة نظر أكثر إيجابية وتحررا تجاه المرأة فكانت تسمح لهن بالقيام بأدوار أكثر فعالية فى إطار المؤسسة الدينية أى الكنيسة ، بما يفوق الدور المسموح به فى الامبراطورية الرومانية والمسيحية البيزنطية ، ولعل ذلك يرجع إلى تأصل عبادة الإلهات وخدمة النساء للمعابد . وكانت المسيحية فى بدايتها فى مصر وسوريا تؤكد على سبيل المثال على الإله الرئيس (أى الإله الأب والإلهة الأم) بأساليب تعتبر فى عداد الهرطقة بالنسبة للامبراطورية المسيحية السائدة وقامت الكنيسة آخر الأمر بإبطالها ، كما تم تقليص الدور الفعال للمرأة فى الكنيسة الشرقية فيما بعد . [٢٥]

وقد أتت المسيحية ذات السيادة السياسية محملة لا بالعدالة الجذرية فحسب إنما بالأفكار الأبوية المشتقة من أصولها اليهودية ، وما صاحب ذلك من اعتراف دينى بتبعية المرأة اجتماعياً وإقرار لوضعها الثانوى بوصفه قائماً على طبيعتها الأنثوية - وذلك مثلاً من خلال قصة خلق حواء من ضلع آدم كما وردت فى الكتاب المقدس . إن الأفكار والنظم اليهودية الأبوية تجاه المرأة كانت مرتبطة بالأفكار التى نمت فى بلاد الرافدين التى شهدت على الأرجح نشأة العبرانيين . وقد كان التأثير الثقافى لبلاد الرافدين ذا أهمية فى فلسطين حيث استقر العبرانيون فيما بعد ، فقد كانت اليهودية فى الفترة السابقة والمصاحبة لنشأة المسيحية تبيح تعدد الزوجات والاحتفاظ بالجوارى والحق المطلق فى الطلاق بالنسبة للرجال ، كل ذلك دون السماح للنساء بحق الميراث أو القيام بدور دينى فعال ، ذلك إلى جانب العديد من الخصائص الأخرى . [٢٦] وقد اعترفت المسيحية ببعض تلك الممارسات السائدة بينما رفضت بعضها الآخر مثل تعدد الزوجات على سبيل المثال .

وقد أكدت النسويات اليهوديات ، مع تقديم قدر من المبررات ، أن أتباع المسيحية قد مالوا إلى إلقاء كل اللوم على اليهودية كمصدر لما تحمله المسيحية من تحيز ضد المرأة . [٢٧] ويبدو مثلاً أنه على مستوى الفكر الذى يكرس لدونية المرأة أن اليونانيين ممثلين فى الفكر الأرسطى فى القرن الرابع قبل الميلاد لم يكتسبوا شيئًا من اليهود ، ومن هنا يمكن القول بأنه من المرجح أن تأثر منطقة البحر المتوسط بالثقافة الهيلينية بل وتأثير السيادة العسكرية والسياسية والثقافية لحضارتى اليونان وروما لعبت كلها دوراً

لا يقل أهمية عن دور التراث الدينى اليهودى فى استيعاب المسيحية لممارسات القهر والتحيز ضد المرأة . فقد رفضت المسيحية مفاهيم أخرى جوهرية فى اليهودية ، فلماذا لم ترفض التحيز اليهودى ضد المرأة ؟ إن القول بأن اليهودية هى المصدر الوحيد والأساسى للتحيز ضد المرأة فى المسيحية لا يمثل تبسيطاً وتسطيحاً للمسألة فحسب وإنما يبتعد عن مواجهة السؤال الأساسى حول الأسباب التى أدت إلى تقبل المقولات التى تضع المرأة فى إطار سلبى فى ذاك الزمان والمكان .

فأياً كان المصدر الثقافى لتلك المصادر كلها ، فإن التحيز الشديد ضد المرأة كان خاصية بارزة فى فكر منطقة البحر المتوسط وبالتالى فى الفكر المسيحى فى القرون السابقة مباشرة على ظهور الإسلام . ولعل من الأشكال التى اتخذها ذلك الفكر فى فترة ما قبل المسيحية يتمثل فى وأد البنات ، تلك الممارسة التى سبقت نشأة المسيحية واتبعها كل من اليونان والرومان . وقد سجل كتاب يونانيون ورومانيون وأد البنات بصفتها عادة يمارسها مواطنو بلادهم ، ولا يمارسها الأجانب كالمصريين واليهود . (كان وأد البنات يمارس فى بدايات المسيحية فى شبه الجزيرة العربية ، حيث حرمه الإسلام فيما بعد) . وكان التخلص من البنات (عن طريق تركهن للموت فى الخلاء) معروفاً لدى الرومان بل ويقره القانون بصورة غير مباشرة : حيث كان القانون يوجب على الآباء تربية كل أبنائهم من الذكور مع الاكتفاء بإبنة واحدة فقط . ونظراً لشيوع وأد البنات فى طبقة الأرستقراطية الرومانية فيتضح أنه لم يكن مرتبطاً بالفقر . أما المسيحية فقد اعتبرت الإجهاض بل وتحديد النسل خطيئة – وقد اعتبر قانون جوستين الإجهاض جريمة قتل – وهى كلها تطورات ربما تكون قد ساهمت فى الحد من ممارسة وأد البنات . (٢٨)

ومن ناحية أخرى كان لموقف الكنيسة من الإجهاض وتحديد النسل دور فى تشكيل إطار أخلاقى سلبى تجاه الجسد والجنسانية من حيث كونها مصدراً للخطيئة والعار ، ومن حيث ربط شرعية الجنس بوظيفة الإنجاب . (٢٩) وقد كانت تبعات ذلك على المرأة شديدة البشاعة من حيث أنها جعلت النظرة إلى المرأة محددة فى إطار الجوانب الجسدية والجنسية أكثر من الرجل ، وأصبح الجنس كموضوع مشين يرتكز أساساً على جسد المرأة كمصدر للعار يستدعى إخفاءه تماماً عن أعين الناظرين (والنقوش السورية التى تصور المرأة ملتحفة كلية فلا يظهر من جسدها شىء بما فى ذلك وجهها ويداها ، ترجع إلى بدايات المسيحية) . وقد أدت هذه الأفكار إلى ضرورة تجنب الرجال للتعامل مع النساء ، بل وحتى الهروب من أمامهن ، فقد أصبحت مجرد رؤية امرأة ما تمثل فى حد ذاتها خطراً ، ومن هنا تزايد التركيز على الحجاب والملابس التى تحجب المرأة تماماً ، وكذلك الفصل ما بين الجنسين . (٣٠) وقد تم التعبير عن الرفض التام والمتطرف للجسد والجنسانية وللمرأة بوصفها ممثلة لهذه الجوانب فظهر فى الأدبيات

الأبوية الكنسية والتى تطورت فارضة مجالات التحيز ضد المرأة فى الكتاب المقدس .
إن كتابات آباء الكنيسة من أمثال أوجستين Augustine ، أوريجن Origen ، وترتليان Tertulian تعكس مفهوم المرأة بوصفها أدنى مرتبة من الرجل وتابعة له ، تحكمها طبيعتها البيولوجية تماماً ، وأنها غير ذات فائدة بالنسة للرجل ، والأدهى من ذلك أن المرأة تصور على أنها سبب الغواية الجنسية ومصدر الشر والفساد . فيذكر أوجستين مثلاً حين يتأمل سر خلق الله للمرأة أنها لم تخلق لتكون رفيقة للرجل لأن بوسع رجل آخر أن يكون رفيقًا أفضل للرجل ، ولم يخلقها لتكون عونًا للرجل ، لأن الرجل أقدر على تقديم العون للرجل ، فيخلص أوجستين قائلاً : «لقد فشلت فى التوصُل إلى فائدة المرأة للرجل ... إذا استثنينا وظيفة إنجاب الأطفال» . كما يذكر أن المرأة هى مصدر الغواية الجنسية . [٣١] وقد عبر ترتليان عن وجهة نظر أكثر تحيزاً ضد المرأة حين قال : «إنك **أنت** باب الشيطان . **أنت** هاتكة الشجرة المحرمة . **أنت** التى أقنعت ذلك الذى لم يجرؤ الشيطان على مهاجمته . **أنت** التى دمرت بمنتهى البساطة الرجل – صورة الإله . وبسبب جزائك **أنت** أى الموت ، كان على ابن الله أن يموت» . [٣٢]

وحين جاء الإسلام فى القرن السابع الميلادى ، اتخذ شكل الديانات القائمة على الوحدانية مثل اليهودية والمسيحية ، بل وفى صورة جديدة لهاتين الديانتين . كانت المنطقة إبان غزوات المسلمين واقعة تحت سيادة الكنيسة المسيحية التي كانت إلى حد كبير قد قننت وبررت التحيز ضد المرأة اعتماداً على قصص الكتاب المقدس ، تلك القصص التى اعترف بها الإسلام علانية أو أقرها بصورة غير مباشرة على إنها صادرة عن الوحى الإلهى . وهكذا استوعب الدين الجديد تلقائياً ذلك التحيز ضد المرأة الذى كان قائماً بالفعل فى صورة مقدسة ، ليصبح جزءاً من عالمه الاجتماعى والدينى الذى ما لبث أن اتخذ بدوره صيغة كتابية مقدسة .

وقد أشرت فى «المقدمة» إلى أن مجالات البحث المتخصصة وأن النصوص التاريخية المتكاملة حول الحضارات القديمة فى إطار منطقة الشرق الأوسط والبحر المتوسط كلها كان لها أثر فى تأكيد علاقات التواصل والتفاعل القائمة بينها على أساس الانفصام أو التهميش أو المحو التام . إن بعض العناصر المذكورة فى الصفحات السابقة مثل الميل إلى إرجاع العزل البيزنطى للنساء إلى «المؤثرات الشرقية» وإلى خلق مسافة بين قهر النساء من ناحية والمجتمعات الأوروبية من ناحية أخرى ، مع تصوير قهر النساء على أنه متأصل فى المجتمعات غير الأوروبية ، إنما تمثل معوقات للفهم الصحيح لتاريخ المنطقة . فهى توحى تحديداً بأن الأيديولوجيا والحس القومى ما يزال يلعب دوره فى كتابة التاريخ ، كما أنها تشير إلى الحاجة لتطوير منهج متكامل متحرر من التحيزات القومية والعرقية للبحث فى تلك الفترة الهامة من التاريخ الإنسانى . [٣٣]

ولم يكن العالم الغربى وحده الذى قام بإنتاج تصورات تاريخية لخدمة مصالحه السياسية والأيديولوجية ، فقد قامت الحضارة الإسلامية ببناء تصور للتاريخ أطلق على عصور ما قبل الإسلام مسمى «عصر الجاهلية» مع تقديم الإسلام فى صورة المصدر الوحيد لكل ما هو حضارى ، والاستعانة بهذه الصورة فى كتابة التاريخ بحيث أدى إلى فقدان شعوب الشرق الأوسط كل أشكال المعرفة الخاصة بالحضارات الأسبق فى المنطقة . ومن الواضح أنه كان لذلك التصور وظيفة أيديولوجية حيث نجح ضمن ما نجح فيه ، فى إخفاء بعض الحقائق مثل وضع المرأة فى بعض ثقافات الشرق الأوسط التى كانت تتمتع فيها المرأة بمكانة أفضل قبل نشأة الإسلام .

ولقد تم الكشف أخيراً عن جوانب معرفية كثيرة عن الماضى من خلال جهود الباحثين والباحثات الغربيين فى سعيهم للتعرف على أصول الحضارة ، وتكمن المفارقة فى أن جهودهم تلك كانت موجهة نحو جذور الحضارة الغربية لا الإسلامية . إن التصور الغربى للحضارة الغربية بوصفها وريثة مباشرة لحضارات الشرق الأوسط القديم ، وما صاحبه من تصور غربى للحضارة الإسلامية بوصفها لا تمت للحضارات القديمة بصلة أو على أقل تقدير بوصفها لم تكن وريثة للحضارات القديمة ، هو تصور تماشى وتوافق مع التصور الذى بنته عمليات التأريخ الإسلامى ، وهو أيضًا ما يمثل الأساس الذى تقوم عليه العديد من الكتب والبرامج الدراسية الجامعية . وإذا كانت البرامج والكتب الدراسية الغربية التي تدور حول تاريخ الحضارة الغربية تتضمن ذكراً موجزاً لحضارات الشرق الأوسط – عادة دون الاعتراف بالأصول المشتركة لتلك الحضارات مع الحضارة الإسلامية ، إلا أنها لا ترد على الإطلاق فى البرامج والكتب الدراسية التى تتناول تاريخ الحضارة الإسلامية . وهو ما قد تكرره الدراسات النسوية مثلما فعلت جيردا ليرنر فى كتابها **خلق الأبوية** (Creation of Patriarchy) على سبيل المثال . (٣٤)

الجــزء الثانى
الخطابات المؤسسة

الفصل الثالث
المرأة ونشأة الإسلام

كانت المنطقة العربية فى القرن السادس الميلادى أشبه بجزيرة تقع فى الشرق الأوسط ، تلك المنطقة التي لم يكن الزواج الأبوى القائم على الانتساب إلى عائلة الأب patrilineal قد اتخذ شكلا مؤسسيًا بوصفه الزواج الشرعى الوحيد ، وذلك على الرغم من أنه من المرجح قد أخذ تدريجيًا يتحول إلى النموذج السائد للزواج . وتشير القرائن إلى أن أنماط الزواج المعروف فى شبه الجزيرة العربية - بما فى ذلك مكة وقت ميلاد محمد (عليه الصلاة والسلام) - كانت تتضمن الزواج القائم على الانتساب إلى عائلة الأم matrilineal والقائم على الانتماء إلى عائلة الزوجة uxorilocal ، بحيث تبقى الزوجة فى كنف قبيلتها على أن يقوم زوجها بزيارتها أو الإقامة معها ، وبحيث ينتمى الأطفال إلى قبيلة الأم . كما كان تعدد الزوجات والأزواج معروفًا أيضًا .

إلا أن تنوع أشكال الزواج فى المنطقة العربية ما قبل الإسلام وكذلك وجود العادات الأموية حينذاك بما فى ذلك انتساب الأبناء إلى قبائل الأمهات ، لا يعنى بالضرورة تمتع المرأة بقدر أكبر من السلطة فى المجتمع أو حصولها على نصيب أكبر من المصادر الاقتصادية فى مجتمعها . كما أن هذه الممارسات كلها لا تؤدى بالضرورة إلى غياب التحيز ضد المرأة ، بل إن الدلائل المتاحة تشير إلى عكس ذلك تمامًا . فممارسة عادة وأد الأطفال والبنات تحديداً تشير إلى وجود اعتقاد بأن الإناث معيبات ويمكن الاستغناء عنهن . وتعكس الآيات القرآنية التى حرمت وأد البنات مفاهيم العار والسلبية التى ربطها عرب الجاهلية بجنس الإناث ، حيث يرد فى القرآن : «وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ألا ساء ما يحكمون» . (سورة النحل ، الآيات :

٥٨ - ٥٩) . [١] إلا أن الرأى الذى يتبناه بعض الباحثين الإسلاميين وقولهم بأن تحريم الإسلام وأد البنات يؤكد موقف الإسلام من تحسين وضع النساء فى كافة المجالات ، هو رأى يبدو على درجة من التبسيط وعدم الدقة . حيث يتضح لنا أن مكانة النساء كانت تختلف تبعاً لاختلاف المجتمعات فى المنطقة العربية ، وإضافة إلى ذلك نجد أنه على الرغم من أن ممارسات الزواج الجاهلية لا تعنى بالضرورة تزايد سلطة النساء أو غياب التحيز ضد المرأة ، إلا أنها في نفس الوقت تتناسب مع تمتع المرأة بقدر أكبر من الاستقلال الجنسى عما كان متاحاً فى ظل الإسلام ، كما تتناسب أيضاً مع اتساع نطاق الأنشطة المتاحة للمرأة من خلال قيام النساء بالمساهمة الفعالة وأدوار الزعامة والقيادة فى المجتمع بما فى ذلك المجالين الحربى والدينى . وقد تقلص هذا الاستقلال وتلك المساهمات مع نشأة الإسلام وخاصة بفعل مؤسسة الزواج الأبوى بوصفه الزواج الشرعى الوحيد ، وما تبع ذلك من تحولات اجتماعية لاحقة .

إن حياة وقصة زواج اثنتين من زوجات محمد وهما خديجة وعائشة ، تحمل معالم التغيرات التى بسرعان ما لحقت أوضاع النساء فى المنطقة العربية الإسلامية ، فقد كانت خديجة - زوجة محمد الأولى - أرملة ثرية استعانت بمحمد قبل زواجهما لرعاية قافلتها التجارية فى رحلاتها بين مكة وبلاد الشام . وقد عرضت عليه الزواج وتزوجته بالفعل وهى فى الأربعين من عمرها بينما كان هو فى الخامسة والعشرين ، وظلت زوجته الوحيدة حتى وفاتها فى الخامسة والستين من عمرها . وتحتل خديجة مكانة بارزة فى الإسلام لما احتلته من مكانة فى حياة محمد : فقد وفر ثراؤها على محمد ضرورة التفرغ لكسب الرزق ومكنه من التفرغ لحياة التأمل التى جاءت تمهيداً لنبوته ، كما كانت مساندتها له وثقتها فى نبوته ذات أهمية بالغة فى تشجيعه على الإجهار بالدعوة إلى الإسلام . وقد كانت خديجة قد تعدت الخمسين من عمرها حين نزل على محمد الوحى وبدأت الدعوة . وهكذا نجد أن طبيعة المجتمع الجاهلى وعاداته - وليس الإسلام - هى التى وجهت تصرفات خديجة وحددت معالم حياتها . واستقلالها الاقتصادى وعرضها الزواج على محمد دون وصى من الرجال يقوم بدور الوساطة ، وزواجها برجل يصغرها بسنوات عديدة ، وبقاؤها الزوجة الأولى والوحيدة لزوجها فى حياتها ، إنما تعكس كلها معاً ممارسات مجتمع الجاهلية لا الإسلام .

وعلى العكس من ذلك ، غابت استقلالية النساء وأحادية الزواج فى حياة النساء اللاتى تزوجهن محمد بعدما أصبح نبى الإسلام وزعيم الأمة . وأصبحت بعدها النساء تحت سيطرة الأوصياء عليهن من الرجال وحصل الرجال على حق تعدد الزوجات ، لتمثل تلك الظاهرة خصائص مقننة من خصائص الزواج الإسلامى . وقد كانت حياة عائشة نموذجاً مبكراً للحياة التى فرضت بعدها على النساء المسلمات : فقد ولدت عائشة

لوالدين مسلمين ، وتزوجها محمد وهى فى التاسعة أو العاشرة من عمرها ، وسرعان ما فرض عليها هى وزوجاته الأخريات اتباع بعض العادات الجديدة كالحجاب والعزل . إن الفارق بين حياة كل من خديجة وعائشة - وخاصة من حيث الاستقلال وحرية التصرف - كان إرهاصاً بالتغيرات التى سيفرضها الإسلام على المرأة العربية . إلا أن عائشة كانت تعيش فى مرحلة انتقالية ، ومن هنا تعكس حياتها بعض مظاهر الجاهلية بجانب الممارسات الإسلامية . إن احتلالها القصير لموقع الزعامة السياسية بعد وفاة زوجها يعود بجذوره بلا شك إلى ما كان معروفاً بين أسلافها وهو ما يتضح أيضاً من المكانة والسلطة التى منحها المجتمع إياها . ومع ذلك تراجع المجتمع باطراد شديد فى العصر الإسلامى عن تقبل قيام النساء بأدوار السيادة والمساهمة فى قضايا المجتمع الأساسية .

ويندر وجود القرائن الدالة على صور الزواج فى المنطقة العربية ما قبل الإسلام ، كما أنها إن وجدت تظل غير مؤكدة . إن الأدلة على النسب الأموى والمعتقدات والممارسات الجنسية المتعلقة بالأموية بما فى ذلك تعدد الأزواج تبدو على درجة من الوضوح للباحث روبرتسون سميث Robertson Smith فى القرن التاسع عشر بما جعله يذكر أن المجتمع كان أمومياً فى الأساس إلى أن جاء الإسلام فأحل النظام الأبوى محل النظام الأموى . وقد تقدم مونتجمرى وات Montgomery Watt فى مرحلة لاحقة بصيغة معدلة لتلك النظرية ، فعلى أساس أدلة جمعها بناء على ممارسات تعدد الأزواج بالنسبة للنساء وانتماء الرجل إلى قبيلة المرأة عند زواجه منها ، وهى ممارسات كانت معروفة فى بعض مناطق شبه الجزيرة العربية ، يرى الباحث أن المجتمع لم يكن أمومياً فى المنطقة العربية ما قبل الإسلام أن نسب الأبناء كان يرتبط بالأم أساساً ومن هنا كان دور الأبوة غير ذى أهمية فى المجتمع ، إلا أن المجتمع كان خاضعاً لعمليات تغيير من الانتساب للأمهات إلى الانتساب للآباء فى الفترة التى ولد فيها محمد ، وهو التغير الذى جاء الإسلام فأكده . ويرى مونتجمرى وات أن النمو التجارى الذى شهدته مكة فى القرنين الخامس والسادس الميلادى إضافة إلى سمة الاستقرار لكبرى قبائل المنطقة وهى قبيلة قريش ، أدت كلها إلى انهيار القيم القبلية وخاصة مفهوم الملكية الجماعية التى أخذت تتوارى أمام نمو ثروات أفراد القبيلة من التجار . فأصبح هدف الرجال هو توريث أملاكهم لأبنائهم مما زاد من أهمية الأبوة وأدى فى النهاية إلى إحلال النسب إلى الأب محل النسب إلى الأم . (٢)

وإذا نحينا النظريتين السابقتين جانباً ، فإن القرائن تشير بما لا يدع مجالاً للشك إلى أنه لم توجد هنالك مؤسسة واحدة وثابتة للزواج ، وأنه كانت تمارس مجموعة من صور الزواج فى فترة نشأة الإسلام ، وهى ممارسات تؤكد وجود النظام الأمومى والنظام الأبوى . بل إن الممارسات الخاصة بانتماء الزوج إلى قبيلة زوجته يتضح فى عائلة محمد ذاتها . فقد تم انتزاع جد محمد من عشيرة أمه ونسبه إلى عشيرة أبيه

بمشقة كبيرة ، كما أن آمنة أم محمد ظلت مع عشيرتها بعد زواجها من عبد الله الذى كان يزورها عندهم وظلت تعيش معهم حتى بعد مولد محمد (كان عبد الله قد مات قبل مولد ابنه) ، ولم ينتقل محمد ليكون فى رعاية أهل أبيه إلا بعد وفاة أمه . [٣]

وهناك مؤشرات إلى وجود أشكال متنوعة من الارتباط كانت تمارس حينذاك ومنها ما يورده البخارى عن عائشة فى وصفها لأنواع الزواج ما قبل الإسلام . فطبقًا لما ورد عن عائشة ، كان الزواج فى الجاهلية على أربعة أشكال : أحدها هو «الزواج الذى يعرفه الناس اليوم» ، واثنان يقومان على التعدد ، [٤] وهناك نماذج منه معروفة فى كل من مكة والمدينة . وعلى الرغم من وجود أدلة على ممارسة تعدد الزوجات قبل الإسلام ، إلا أنه من المرجح ، وعلى أساس غياب وجود أية إشارات إليه ، أن تعدد الزوجات للرجل الواحد مع الانتقال إلى مقر إقامته والذى تمثل فى زواج محمد كان نادر الحدوث ، حيث كان الشكل الأكثر شيوعًا فى الأغلب هو تعدد الزواج فى سياق النظام الأمومى بحيث يقوم الزوج بزيارة زوجاته كل فى مسكنها مع عشيرتها . [٥] وقياسًا على ما سبق ، ربما كان لبعض النساء عدد من الأزواج فى نفس الوقت .

ويبدو أن الطلاق والزواج المتكرر كان شائعًا لكل من الرجال والنساء ، وبحيث يملك كل منهما حق إنهاء العلاقة . ويرد فى **كتاب الأغانى** أن نساء الجاهلية أو بعضهن كن يطلقن أزواجهن وكان الطلاق يتم بأن تدير الزوجة خيمتها بحيث يتغير موقع باب الخيمة ، فإذا كانت فى مواجهة الشرق فتحولت لتواجه الغرب كان الزوج يعلم حينها أن زوجته قد طلقته فلا يذهب إليها ثانية . ولم يكن الطلاق عادة يستوجب اتباعه بفترة «العدة» قبل الزواج للمرة التالية – وهو ما أكد عليه الإسلام ، كما أنه وعلى الرغم من احتجاب المرأة لفترة ما بعد وفاة زوجها إلا أنه لم يكن هناك إلزام باتباعها . [٦]

ويتضح أنه منذ البدايات أصبحت المؤسسة الشبيهة بالزواج والقائمة على الاعتراف بنسب الأبناء إلى أبيهم جزءًا من رسالة الإسلام . إن البيعة بما تحمله من تعهد بنصرة الإسلام ذكرت فيما بعد فى القرآن (سورة الممتحنة ، الآية ١٢ ، والمعروفة بـ «بيعة النساء» تختلف عن بيعة الرجال التى يضاف إليها التعهد بالقيام بواجب الدفاع) ، تبدو أنها منذ بداياتها كانت تتضمن التعهد بالامتناع عن الزنا . إلا أنه يظل من غير المعروف بدقة المعنى الذى كان يحمله مفهوم «الزنا» ما قبل الإسلام – فى مجتمع تتعدد فيه أشكال العلاقات الشرعية ، حيث ظل الزنا غامضًا بالنسبة لمن تحولوا عن دياناتهم وآمنوا بالإسلام . فعلى سبيل المثال نجد أن أهل الطائف بعد هزيمتهم أمام جيش محمد قد اشتكوا وهم يدخلون الإسلام من تحريم الزنا قائلين أنه ضرورى بالنسبة لهم لأنهم تجار ، أى أنهم لم يكونوا يرون فى الزنا عيبًا . ويرد أن امرأة قالت وهى تعلن دخولها فى الإسلام : «وهل تقترف المرأة الحرة الزنا ؟» ،

بما يوحى بأن أى علاقة تدخلها المرأة الحرة لا يمكن اعتبارها زنا . [٧] ولعل اللفظ حين ورد فى الإسلام كان يشير إلى أشكال أخرى من الزواج بما فى ذلك تعدد الأزواج وإلى صور من الزواج «المؤقت» والذى كان معروفًا أيضًا فى الجاهلية ، وهو ما حرمه الإسلام فيما بعد . وفى تعليقها على أنواع الزواج فى الجاهلية تقول أن محمداً قد جاء بالحق فألغى كافة أنواع النكاح فى الجاهلية فيما عدا الزواج الذى يعرفه الناس اليوم . [٨] وإذا كان الإسلام بتحريمه الزنا قد قام بمنع ممارسة عادة مقبولة سابقًا فلعلنا نجد فى ذلك تبريراً للحكم القرآنى الصارم (سورة النساء ، الآية ١٩) بشأن حتمية وجود أربعة شهود على جريمة الزنا ، وهو ما يشير بصورة غير مباشرة إلى أن الأطراف المشتركة فى هذا الفعل الجنسى كانت تقوم به بقدر من العلانية – وهى علانية تتناسب مع الأفعال المقبولة نسبياً لا الأفعال غير الأخلاقية والمحرمة ، كما يشير الأمر ذاته إلى وجود وعى وإدراك بعدم إمكانية وقف تلك الممارسة على الفور .

يبدو أن الإصلاحات الإسلامية جاءت لتعزز ميل المجتمع فى القرن السادس تجاه نظام النسب الأبوى فى المنطقة العربية وفى مكة تحديداً ، حيث كان نسيج المجتمع بنظامه البدوى القديم قيد التغيير نتيجة للتوسع التجارى الذى شهدته المنطقة . وإلى جانب التغيرات الاقتصادية الداخلية لعبت المؤثرات الخارجية بلا شك دوراً فى إحداث التغيير الثقافى . وقد كان أن تغلغلت المؤثرات الإيرانية فى قبائل شمال شبه الجزيرة العربية ، جنبًا إلى جنب مع تجارة مكة التى تربط سوريا والامبراطورية البيزنطية فى الشمال باليمن وإثيوبيا فى الجنوب ، مما عنى تزايد الاتصال بأشكال مختلفة للبناء الاجتماعى للجنوسة فى تلك المجتمعات المجاورة ، وهكذا قبل أن يبدأ محمد فى نشر الدعوة إلى الإسلام ، كانت المنطقة العربية التى تشيع فيها عبادات تقوم على تعدد الآلهة قد أخذت تتعرف على مفهوم الوحدانية الذى يميز الديانات السائدة فى المناطق المجاورة حينذاك ، كما تأثرت كذلك بنظام الزواج ذى النسب الأبوى الذى يتمتع فيه الرجل بالتحكم التام فى جنسانية المرأة . إن آليات السيطرة والحجب واستبعاد النساء من شؤون المجتمع وهى الخصائص التى أخذت معالمها تتشكل بوضوح فى تلك المجتمعات المجاورة أصبحت بدورها معروفة للعرب وخاصة التجار .

إن الزواج الذى شرعه الإسلام مثله فى ذلك مثل العقيدة القائمة على الوحدانية كان متوافقًا تماماً مع الأنظمة الاجتماعية والثقافية الموجودة بالفعل على اتساع الشرق الأوسط . وفى نطاق المنطقة العربية لم يكن الزواج الأبوى والانتساب إلى الأب وتعدد الزوجات موضوعًا جديداً على الإطلاق . إلا أن الأسلام قام بإقرار بعض العادات المختارة مما كان سائداً بالفعل فى المجتمعات القبلية العربية ، مع تحريم للبعض الآخر من العادات والممارسات ولعل من المسائل ذات الأهمية الكبرى للمؤسسة التى أنشأها الإسلام

هى المكانة المتميزة التى اكتسبها مفهوم الأبوة ، وكذلك إكساب الرجل حق ملكية جنسانية المرأة وكل ما هو متعلق بها . وهكذا تم الاعتراف بالعادات الموائمة مثل تعدد الزوجات ، بينما تم تحريم العادات المنافية لسلطة الرجل ، وقد قام الإسلام من خلال هذه التغييرات بإعادة صياغة جذرية لعلاقة الجنسانية والسلطة مابين الرجل والمرأة . ويمكن اعتبار إعادة صياغة الزواج من خلال التعاليم الإسلامية مؤثراً خطيراً فى التغييرات التى لحقت بوضع المرأة وكذلك بالقيود الصارمة التى فرضت على النساء مع نشأة الإسلام .

إن القوانين المنظمة لشؤون الزواج وسلوك النساء والتى تبلورت فى المجتمعات الإسلامية اللاحقة إنما تعبر عن تأويل تلك المجتمعات وتفسيرها لمجموعة الآيات القرآنية التى نزلت على محمد فى العصر المدينى ، كما تتضمن قرارات اتخذها هؤلاء المسلمون اللاحقون بشأن الدلالات القانونية لتصرفات محمد . وفى سعيى للكشف عن أهم اللحظات فيما لحق بالزواج من تطورات ، وعند تناولى لممارسات محمد تجاه النساء وتبعات ذلك الحاسمة على حياة المسلمات فيما بعد ، فإننى أعتمد أساساً على الأحاديث وعلى كتب السيرة النبوية التى تدور حول محمد والصحابة . والأحاديث عبارة عن سرد موجز لمواقف دارت حول محمد والصحابة ومعاصريهم ، تم جمعها فى صورة مكتوبة على مدى القرون الثلاثة أو الأربعة التالية لوفاته ، وهى تعتمد (مثلها فى ذلك مثل أدب السيرة النبوية) على روايات محفوظة على لسان أحد معاصرى محمد تناقلتها مجموعة من الأفراد المعروفين والمحددة أسماؤهم بدقة والموثوق فى رواياتهم . وإذا كان الإسلام قد اعتبر بعض هذه المجموعات من الأحاديث روايات حقيقية لمواقف أو ألفاظ تفوه بها محمد ، إلا أن الباحثين الغربيين ومن درسوا فى الغرب قد قاموا بمراجعة تفكيرهم فى هذا الشأن ، حيث تناول معظم الباحثين منذ بدايات هذا القرن تلك المادة باعتبارها فى الأساس من تأليف أفراد عاشوا فى عصور لاحقة . وقد توصل مؤخراً بعض الباحثين المقيمين فى الغرب إلى رأى مفاده أن بعض الأحاديث ربما ترجع بالفعل إلى بدايات العصور الإسلامية ، أى فى الفترة التى تلت وفاة محمد مباشرة حين كان معظم الصحابة لا يزالون على قيد الحياة . [٩] والأحاديث التى سيلى ذكرها تتضمن روايات مأخوذة من النصوص التى يعتقد فى صحتها ، كما أن المواقف والتصرفات الموصوفة فيها تمثل أنماطاً لما تحمله الأحاديث من تصوير للحياة اليومية .

وحين تشير تلك المادة القديمة إلى عادات ما قبل الإسلام فنجد المصادر قد تعرضت بالفعل إلى التعديل الأيديولوجى من منظور إسلامى ، فالمادة التى تدور حول الجاهلية تعود تواريخها إلى قرن على الأقل بعد وفاة محمد – أى تم تسجيلها وتدوينها بأقلام المسلمين . فحين يؤكد ابن سعد مثلا على أنه لم تكن أى من جدات محمد على مدى خمسمائة جيل من «الفاجرات» كما كان الحال «فى الجاهلية» ، فإنه إنما يشير

فى الغالب إلى أشكال العلاقات بما فيها تعدد الأزواج والتى كانت مقبولة حينذاك (ابن سعد ، المجلد ١ ، الجزء ١ : ٣٢) . فتتذكر المصادر الممارسات التى أقرها الإسلام كتعدد الزوجات دون أية إشارات سلبية كالتى وردت فى المثال السابق ، وهكذا تقوم النصوص ذاتها خفية وباستمرار بتأكيد الممارسات الإسلامية الجديدة مع وصم الممارسات القديمة بأنها غير أخلاقية .

وفوق هذا وذلك ، إن معظم هذه الروايات المبكرة قد سجلتها أقلام الرجال ، مع العلم بأن جزءاً كبيراً من الروايات عن محمد وعصره قد تم نقلها على لسان النساء – تلك الروايات التى تتمتع بمكانة مقدسة بوصفها تسجيلاً أصليًا لبدايات الإسلام ، وتعتبر مثالا لسلوك المسلمين ومصدراً للقانون الإسلامى ، فكثيراً ما تم الرجوع بتلك الروايات من الأحاديث إلى أصولها المتمثلة فى كون أولى رواتها هى إحدى النساء من المعاصرات لمحمد من الصحابيات ، وعادة ما تكون إحدى زوجاته أو بناته ، ومن هنا ساهمت النساء (وعائشة تحديداً) مساهمة كبرى فى صياغة النصوص الإسلامية ، تلك النصوص التى تم تدوينها لاحقًا من قبل الرجال لتصبح جزءاً من التاريخ الرسمى للإسلام ومن مصادر التراث التى حددت المعايير العامة للمجتمع الإسلامى . إن مجرد مساهمة النساء فى هذا التراث الهام يشير إلى أن الجيل الأول على الأقل من المسلمين – الجيل الأقرب إلى أيام الجاهلية ومواقفها من النساء – وأبناء هذا الجيل لم يجدوا غضاضة فى تقبل سلطة النساء المعرفية ، كما يعنى ذلك أن التراث القديم يتضمن على الأقل بعض المادة التى تعبر عن وجهات نظر النساء مباشرة ، ومثال ذلك رد فعل عائشة الاستنكارى للرأى الذى يرى المرأة غير طاهرة من الناحية الدينية ، حيث تتساءل وهل يجوز مساواة النساء بالكلاب والحمير ، وتضيف إنها كانت ترقد على سريرها بينما يصلى زوجها وهى أمامه تحتل موقعها بينه وبين القبلة .[١٠] فمن الواضح أن ذلك لا يعنى أن الآراء والأفعال – غير المقبولة من قبل النظام الذى يمثله الرجال ممن دونوا كلام النساء – قد نجت من التعرض لتدخلهم فيها بالمحو والتغيير .

نزل الوحى لأول مرة على محمد وهو فى الأربعين من عمره فى غار حراء وهو جبل قرب مكة ، كان محمد ينعزل فيه وحيداً للتأمل . وقد جاءه الوحى فى صورة الملاك جبريل يأمره أن يقرأ ، فارتعد محمد من الموقف وهرع إلى خديجة التى هدأت من روعه وطمأنته وهى تدثره مؤكدة له سلامة عقله . ثم صحبته إلى ابن عمها ورقة (الذى كانت قد خطبت له من قبل) ، وكان مسيحياً عالمًا بالنصوص العبرانية ، فأكد لها صحة ما تصورته قائلا أن الله كان قد أرسل بالملاك جبريل إلى موسى من قبل . وكانت المسيحية واليهودية هى الإطار المرجعى الذى اتخذه محمد لنبوته .[١١]

وهكذا أصبحت خديجة أول من آمن بمحمد ، ولا شك أنه كان لإيمان تلك المرأة الناضجة الثرية التى تتمتع بمكانة عالية فى المجتمع أثره الكبير على الآخرين وخاصة أبناء قبيلتها الكبيرة قبيلة قريش فى إقبالهم على الإسلام . (ابن سعد ، ٨ : ٩) . (١٢) فقد كانت النساء ضمن من آمنوا بالإسلام منذ بداياته ، بما فى ذلك نساء من العشائر شديدة المعارضة لمحمد ، ومثال ذلك أم حبيبة ابنة أبى سفيان عدو محمد اللدود . كما كانت النساء من ضمن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة (حوالى عام ٦١٥ م) هربًا من المعارضة المتزايدة واضطهاد أهل مكة لمحمد وأتباعه ، إلا أنه لا يرد أى ذكر لقيام ولو امرأة واحدة بالهجرة دون زوجها . (١٣) وأثناء فترة تعرض المسلمين للاضطهاد فى مكة تلى محمد آيات تشير إلى «بنات الله» وهن اللات ومناة والعزى ، وهن إلهات ثلاث من آلهة مكة قبل الإسلام . إلا أنه ما لبث أن تم إبطال تلك الآيات كما يرد فى مصادر التراث بدعوى أنها قد «ألقيت» على لسان محمد بفعل الشيطان فى فترة كان يتعرض فيها المسلمون للاضطهاد الشديد من أهل مكة الذين عرضوا فى نفس الوقت على محمد الثروة والجاه مقابل توقفه عن سب آلهتهم . والآيات فى صورتها فى القرآن (سورة النجم ، الآيات ١٩ - ٢٢) تستنكر أن يكون لله بنات بينما يفضل بنو آدم الأبناء على البنات ، وهو ما يعود فيؤكد أن وجود الآلهة من الإناث فى العصور المتأخرة للجاهلية لا يعنى ارتفاع مكانة النساء فى المجتمع حينذاك أو حتى تساويهن مع الرجال ، وهو ما يستدل عليه كذلك من انتشار ممارسة وأد البنات . (١٤)

وقد شهد عام ٦١٩ م وفاة كل من خديجة وأبى طالب عم محمد وحاميه فى وجه عشيرته التى كان زعيمًا لها . وكان محمد قد «نزل بنفسه إلى الحفرة» ليضع خديجة فى قبرها فى «الحجون» وهو جبل قرب مكة استخدم مدفنًا لأهلها ، ويبدو أن محمداً وبنات خديجة لم يرثن عنها شيئًا حيث أنه من المرجح أنها قد خسرت ثروتها أثناء قطيعة أهل مكة للمسلمين . (١٥)

ومع أن أبا طالب لم يعتنق الإسلام إلا أنه منح محمداً الحماية التامة التى يستحقها بوصفه فرداً من أفراد العشيرة ، مما مكن محمداً من احتمال قطيعة أهل مكة . وجاء أبو لهب خليفة لأبى طالب فى زعامة القبيلة ، وكان أبو لهب أحد أعمام محمد وزوجًا لأم جميل شقيقة أبى سفيان عدو محمد اللدود . وبمجرد وفاة أبى طالب وقف أبو لهب فى صف عشيرة زوجته رافضاً منح محمد الحماية ، وقد وردت اللعنة على أبى لهب وأم جميل فى نص قرآنى يصف أم جميل بأنها قد مضت حاملة الهاون الحجرى تبحث عن محمد وحين وجدته جالساً مع صاحبه أبى بكر بجوار الكعبة ، جعل الله محمداً خفيًا فلم تره فسألت أبا بكر عن مكان محمد قائلة : «لقد قيل لى أنه يسخر

منى ، فو الله إن كنت قد وجدته لحطمت فمه بهذا الحجر» ، ثم ألقت أبيات شعر تعلن فيها موقفًا معارضًا لمحمد وعقيدته . (١٦)

وهكذا وقد فقد حماية عشيرته ، أخذ محمد يسعى لكسب المؤمنين فى صفه والحصول على الحماية من خارج حدود مكة ، فبدأ فى عقد سلسلة لقاءات مع أفراد من المدينة ، فاعتنقوا الإسلام عام ٦٢٠ م أثناء قيامهم بالحج إلى الكعبة فى مكة . وقد عاد هؤلاء المسلمون من أهل المدينة فى العام التالى بالمزيد ممن اعتنقوا الإسلام ، حتى شهد عام ٦٢٢ م حضور خمسة وسبعين من أهل المدينة بما فى ذلك أمتان وزوجاهما جاءوا إلى لقاء سرى مع محمد فى العقبة حيث بايعوا محمدا على أن يقوموا بطاعته وحمايته . وبذلك ضمن محمد استقباله فى المدينة لا على أنه زعيم منبوذ لطائفة دينية تطلب الحماية ، وإنما بوصفه نبيًا مكرمًا وحكمًا مختارًا ليحكم فى الخلافات القبلية بين قبائل المدينة . (١٧)

وفى تلك الفترة قام محمد كذلك بترتيبات زواجه من سودة وعائشة ، ويقال أن فكرة زواجه صدرت عن خولة إحدى عمات محمد وكانت قد اعتنقت الإسلام وقامت على «خدمته» بعد وفاة خديجة ، بما يعنى أنها كانت تقوم على أعمال البيت جنبًا إلى جنب مع بناته . وكان محمد قد تدخل نيابة عنها معاتبـًا زوجها لإهماله القيام بواجباته الزوجية تجاه امرأته واختياره حياة الزهد الجنسى . وحينما فاتحت خولة محمدًا فى موضوع زواجه سألها عمن تراها مناسبة له ، فاقترحت عليه عائشة إن كان يرغب الزواج بامرأة بكر ، وسودة إن كان يريدها ثيبًا ، وقيل إن رده جاء «اذهبى وتحدثى إليهما معـًا» . ولم يكن زواج الرجل بامرأتين فى نفس الوقت بالفعل الغريب فى ذلك المجتمع ، إلا أنه كان وضعًا جديدًا بالنسبة لمحمد مما جعل بعض الباحثين يرون أنه ربما يكون قد ورد فى عقد زواجه بخديجة شرط بألا يتزوج عليها فى حياتها . (١٨)

كانت سودة التى توصف بأنها «لم تعد شابة» أرملة مسلمة ممن سبقت لهن الهجرة إلى الحبشة ، وقد أرسلت ردها مع خولة قائلة : «إنى أضع أمرى بين يديك» بما يشير إلى موافقتها على عرض الزواج (ابن سعد ، ٨ : ٣٦) ، وهو ما يؤكد كما كان الحال مع خديجة أن الأرامل كن يتمتعن فى الجاهلية بحرية تزويج أنفسهن دون الرجوع إلى أى أوصياء عليهن (ابن سعد ، ٨ : ٣٦) . (١٩) ومن المرجح أن زواج محمد بسودة قد تم بعد وفاة خديجة بفترة قصيرة .

أما بالنسبة لعائشة فقد كان الوضع مختلفًا ، حيث كانت طفلة فى السادسة من عمرها وابنة أبى بكر أقرب أصدقاء محمد وأهمهم فى حياته . وقد حملت خولة عرض الزواج إلى والدة عائشة أم رمان ، التى تركت الأمر فى يد زوجها ، الذى قال

أنه نظراً لكون عائشة مخطوبة بالفعل فلابد أولا من إلغاء ذلك الارتباط ، ولا يرد أى ذكر إلى عدم جواز هذا الزواج لفارق السن بين عائشة ومحمد ، وذلك مع العلم بأن خطبتها السابقة كانت إلى صبى صغير . فسعى أبو بكر إلى حل الارتباط بين عائشة والصبى ، وحين التقى بوالدى الصبى وجد والدته - التى لم تكن قد اعتنقت الإسلام - حريصة للغاية علي إلغاء الارتباط بين ابنها وعائشة خوفاً من أن يؤدى زواجهما إلى اعتناق ابنها الإسلام . وتذكر عائشة أنها لم تدرك أنها قد تزوجت (أى أن الاتفاق على الزواج قد تم) إلا حين نادت عليها أمها وسط رفاق اللعب لتخبرها بأن عليها ألا تبرح البيت ، وهكذا كما تقول عائشة «أسقط فى قلبى أنى قد تزوجت» ، إلا أنها كما ذكرت لاحقاً لم تسأل عمن زوجت له (ابن سعد ، ٨ : ٤٠) . وقد واصل محمد فيما بعد زياراته المنتظمة إلى بيت أبى بكر ، إلا أنه لم يدخل بعائشة إلا بعد هجرة المسلمين إلى المدينة .

وكانت هجرة المسلمين إلى المدينة فى مجموعات صغيرة فى الشهور الثلاثة التالية على بيعة العقبة مع أهل المدينة ، وكان محمد وأبو بكر ضمن آخر المهاجرين من الرجال ، حيث هاجرا سراً فراراً من مؤامرة أهل مكة لقتل محمد بعدما خشى أهل مكة من تضاعف قوة محمد فى المدينة . فاختبأ محمد وأبو بكر فى الجبال قرب مكة إلى أن يتوقف البحث عنهما ، وكانت أسماء شقيقة عائشة تحمل لهما الزاد ليلاً وساعدت فى تحميل جمليهما بالمؤونة قبل رحيلهما عن مكة . وحين عودتها إلى دارها بعد رحيل محمد وأبى بكر ، وجدت أسماء فى انتظارها مجموعة من أهل مكة يبحثون عن الرجلين وقد بدت عليهم علامات الغضب والعداوة ، وحين نفت معرفتها بمكانيهما تعرضت لضرب وصفته بأنه كان من الشدة بحيث أطاح بقرط كان معلقاً فى أذنها . [٢٠]

وقد كان لمحمد فى المدينة جماعة دينية كبيرة من الأتباع ومكانة سياسية هامة ، ويعتبر المسلمون عام الهجرة بداية للعصر الإسلامى ، وقد بشرت الهجرة بالفعل بنشأة مجتمع جديد يحيا فى ظل مجموعة القيم والقوانين الجديدة التى جاء بها الإسلام ، تلك القيم والقوانين التى تبلورت وتطورت على مدى السنوات التالية .

وهكذا بدأ العمل فوراً فى بناء مقر لسكن محمد على أن تكون ساحته مسجداً ومكاناً يباشر منه شؤون المجتمع . وريثما يتم البناء ، سكن محمد فى الطابق الأرضى لبيت مكون من حجرتين لرجل وامرأته من سكان المدينة كان بيته الأكثر قرباً إلى موقع بناء بيت محمد . ولعلنا نستشف الفقر المادى الذى كان يعيش فيه كل من أصحاب ذلك البيت ومحمد من رد فعلهم لكسر إناء من الماء كان لديهم : فعندما انكسر الإناء وخوفاً من أن يتساقط الماء المنسكب على محمد ، لم يجد أصحاب ذلك البيت بداً من تجفيف المياه بملابسهم لعدم وجود قطعة قماش فى البيت يمكن استخدامها فى تجفيف تلك

المياه . [٢١] وقد حرص محمد على إحضار سودة وبناته من مكة ، وكان بيت سودة مثله فى ذلك مثل بيوت زوجات محمد فيما بعد مقام بطول الحائط الشرقى للمسجد ، وكان يتكون بيتها من حجرة واحدة يبلغ طولها حوالى خمسة عشر قدماً وعرضها اثنى عشر قدماً متصلة بما يشبه شرفة مغلقة ممتدة إلى ساحة المسجد ، وكان فى ساحة المسجد أعمدة من أشجار النخيل وسقف من سعف النخيل . ولم يكن لمحمد حجرة مستقلة وإنما كان يتنقل بين حجرات زوجاته . [٢٢]

ومن جهة أخرى ، سعى أبو بكر هو الآخر إلى إحضار أسرته من مكة ، فلحقت أسرته به وسكنت معه فى بيت بضاحية «صنح» . وحينما كانت عائشة ما بين التاسعة والعاشرة من عمرها سأل أبو بكر محمداً عن سبب تأجيله الدخول بعائشة لحرص أبى بكر بلا شك على تقوية أواصر صلته بمحمد عن طريق صلة النسب ، وحين أجابه محمد أن السبب فى ذلك هو عدم قدرته على الإيفاء بنصيبه من الزواج ما كان من أبى بكر إلا أن وفره هو بنفسه (ابن سعد ، ٨ : ٤٣) . وهكذا دخل محمد بعائشة فى بيت أبيها فى صنح ، وتذكر عائشة تلك المناسبة قائلة ما معناه إن والدتها قد جاءتها بينما كانت تلعب على الأرجوحة ، فأنزلتها وأرسلت أصحاب عائشة إلى بيوتهم ، ثم مسحت وجه عائشة بقليل من الماء وصحبتها إلى الباب وانتظرتا حتى تستجمع عائشة أنفاسها من اللعب . ثم أدخلتها إلى البيت حيث كان الرسول جالساً على سرير فى بيتهم فى صحبة مجموعة من الرجال والنساء من الأنصار ، فأجلستها فى حضنه وقالت له ، هم جماعتك فليباركك الله فيهم ويباركهم فيك . فنهض الرجال والنساء على الفور وخرجوا ، ثم دخل محمد بعائشة فى بيت أهلها . [٢٣] وقد أصبحت عائشة وظلت زوجة محمد الأثيرة حتى بعدما أضاف العديد من النساء الحسان إلى حريمه . ونجد أن نبيا أبوت Nabia Abbot وهى من أحدث من أرخ لحياة عائشة ، تؤكد على رقة محمد ورعايته وصبره على عائشة إلى درجة مشاركته لها فى لعبها بالدمى ولعل مثل تلك التفاصيل كحديث عائشة عن زواجها ويوم الدخول بها لا تساهم فى توضيح معالم العلاقة بين عائشة ومحمد فى سياق العصر الحديث ، بل لعل تلك التفاصيل ذاتها تضعها فى إطار مأساوى مثير للشفقة . ومع ذلك نجد لنبيا أبوت الحق فى قولها بأن ما يلفت الانتباه هو ذلك التصوير الدقيق لتلك العلاقة لا وجهة نظر العصور الأخرى بشأنها . ومن هنا كان يتعين الالتفات إلى جوانب أخرى من العلاقة مثل المساواة الواضحة فى تصوير الجانب العاطفى بين محمد وعائشة والاعتماد المتبادل لأحدهما على الآخر ، وهو ما يبينه على سبيل المثال إنسحاب محمد ومشاعره الجريحة بعد واقعة العقد (واقعة الإفك) : فقد تحرك القوم من معسكرهم تاركين عائشة وراءهم حيث كانت قد ابتعدت عنهم فى بحثها عن حبات ضاعت من عقدها ، وحين عادت عائشة فى صباح

اليوم التالى بصحبة رجل ممسك بناقتها اشتبه المجتمع فى سلوكها واتهموها بالزنا ، بمن فيهم محمد . وقد تفاقم حزن محمد إلى درجة توقف الوحى عنه طوال فترة الجفاء بينهما ، وكانت أولى الآيات التى أوحيت إليه فى نهاية تلك الفترة هى الآيات التى جاءت معلنة براءتها . [٢٤] ويبدو أن عائشة كانت تشعر بقدر من المساواة وعدم الرهبة تجاه نبى الله ، فحين أعلن عن سماح الوحى به بالزواج من نساء فى إطار مما هو محرم على غيره من الرجال ، كان رد فعل عائشة قولها : يبدو لى إن إلهك يسرع فى تحقيق رغباتك ! (ابن سعد ، ٨ : ١١٢) . أى أن علاقتهما كان يحكمها الإطار الاجتماعى السائد ، لا من حيث معتقدات المجتمع وممارساته وإنما بمعنى أثر تلك الأعراف فى تشكيل الجوانب النفسية والعاطفية لأفراد المجتمع .

إن تفاصيل خطبة عائشة لمحمد وزواجها به تشير إلى أنه فى الفترة السابقة مباشرة على نشأة الإسلام وما بعدها كان فى إمكان الأهل الاتفاق على تزويج أطفالهم سواء من البنات أو البنين إلى أزواج من الأطفال أو الكبار . وتشير الدلائل إلى أن الخطبة أو الاتفاق على الزواج كان يعنى بالنسبة للبنات خضوعهن لقدر من المراقبة الجنسية والمتمثلة فى صورة من صور الاحتجاب (فقد فهمت عائشة أنهم زوجوها عندما أمروها بالبقاء فى البيت وعدم الخروج للعب) . ويتضح من ذلك أن البيئة التي نشأت فيها عائشة كانت بالفعل تسودها مفاهيم أبوية خاصة بالزواج والجنسانية ، كما أن القيام بالترتيبات الخاصة لزواج محمد من امرأتين فى نفس الوقت يرد فى مصادر التراث على أنه ممارسة عادية لم تأت بجديد . إلا أنه من المحتمل أن ما ورد بأقلام المؤلفين المسلمين لا يعكس بدقة الممارسات الشائعة فى أواخر الجاهلية وبدايات الإسلام ، وأن كتاباتهم تعكس التزاماً بمفاهيم الزواج فى مراحل لاحقة من الإسلام .

وطبقًا لبعض الباحثين فإن انتقال عائشة للمعيشة فى بيت محمد حيث كانت سودة مقيمة بالفعل وحيث انضم إليهما فيما بعد المزيد من زوجات محمد الأخريات ، يمثل نموذجًا جديدًا لتعدد الزوجات – من منطلق مركزية الرجل بانتقالهن للإقامة معه – كان محمد أول من أتى به .

وقد تزوج محمد حفصة بعد مرور ثلاثة أشهر على زواجه بعائشة . وكانت حفصة ابنة عمر بن الخطاب وهو من أكثر المؤيدين مع أبى بكر لمحمد . كانت حفصة قد فقدت زوجها فى معركة بدر ، كما أن معظم زوجات محمد كن من الأرامل اللاتى فقدن أزواجهن فى سبيل الإسلام . وبعد زواج محمد بحفصة ثم غزوة أحد (٦٢٥ م) التى أدت إلى فقدان العديد من المسلمات أزواجهن فيها وبقاءهن أرامل ، ما لبث القرآن أن جاء بآيات تشجع الرجال على تعدد الزوجات : «وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت

أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا» . (سورة النساء ، الآية ٣) . فقد كانت معظم هؤلاء الأرامل ضمن المهاجرين فلم يكن فى مقدورهن العودة إلى كنف عشائرهن فى مكة ، وبالتالى وجد المجتمع المسلم نفسه فى وضع يحتم عليه تحمل مسؤولية تدبير أمور معيشتهن . وهكذا أصبحت دعوة تشجيع الرجال للزواج من أكثر من امرأة هى وسيلة إعانة لهؤلاء الأرامل وسبيلاً لتدعيم ذلك المجتمع الناشىء فى شكله الجديد : فعمل على إدماج النساء فى ذلك البناء الأسرى الجديد مع ضمان عدم العودة إلى ممارسات الزواج فى الجاهلية .

كان التزاوج بين أهل مكة والمدينة محدوداً للغاية ، وربما يرجع ذلك فى الأساس إلى الاختلاف ما بين المجتمعين فيما يتعلق بمواقفهم من الزواج وخاصة من حيث تعدده ، كما يبدو أن نساء المدينة كن أكثر حسماً وقوة من نساء مكة ، وهو ما اشتكى منه عمر بن الخطاب قائلا ما معناه أنه قبل الهجرة إلى المدينة «كانت لنا نحن أهل قريش [مكة] اليد العليا فوق زوجاتنا ، ولكن عندما جئنا بين الأنصار وجدنا لنسائهم اليد العليا على رجالهم ، فأخذت نساؤنا يتعلمن طرائق نساء الأنصار » . [٢٥] كما يذكر أن امرأة من الأنصاريات قد عرضت على محمد الزواج – فقبل – إلا أنها ما لبثت أن تراجعت عن عرضها حينما قام أهلها ممن عارضوا هذا الزواج بالإشارة إلى أنها لن تستطيع احتمال الحياة مع الضرائر (ابن سعد ، ٨ : ١٠٧ – ١٠٨) .

كان الإعلان عن حق المرأة فى الميراث – نصيب المرأة يبلغ عامة نصف نصيب الرجل – قانوناً إسلامياً جديداً غير مناسب لمجتمعهم ، حيث كانت المدينة مجتمعاً زراعياً مما جعل قانون الوراثة الجديد بما يتضمنه من تقسيم للأراضى قانوناً أكثر تعقيداً فى تبعاته من وقعه على مجتمع مكة التجارى حيث اتخذت الأملاك شكل قطعان الحيوانات والبضائع المادية ، وهو مجتمع كانت المرأة فيما يبدو تتمتع فيه بحق الميراث منذ الجاهلية . [٢٦]

وتشير وقائع غزوة أحد إلى اشتراك النساء بما فيهن زوجات محمد بحرية وفعالية فى مجال الحرب الذى يبدو فى ظاهره مجالاً خاصاً بالرجل ، ويذكر أحدهم وصفاً لما رآه من قيام عائشة وزوجة أخرى من زوجات محمد بحمل المياه إلى الرجال فى أرض المعركة ، وقد رفعت كل منهما ملابسها كاشفة عن كعبيها . كما يرد ذكر لنساء أخريات من المسلمات قائمات برعاية المصابين وسحب الموتى والجرحى من أرض المعركة . وعلى الجانب الآخر قامت هند بنت عتبة زوجة زعيم مكة أبى سفيان ، بدور القائدة لأربع أو خمس عشرة امرأة من الطبقة العليا فى مكة متجهات إلى أرض المعركة للقيام بالدور التقليدى للنساء فى حروب الجاهلية ألا وهو الغناء بأناشيد الحرب وضرب الدفوف . [٢٧] وقد حقق أهل مكة الانتصار فما كان من هند التى كانت قد

فقدت أباها وأشقاءها فى معارك سابقة مع المسلمين إلا أن قطعت كبد قاتل والدها كما قامت بتقطيع أنوف وآذان الآخرين من القتلى ، ثم وقفت على قمة صخرة وقد ارتدت قلائد وأساور من الجثث المقطعة لتلقى قصيدة هجاء معبرة عن انتقامها (ابن سعد ، ٣ : ١ ، ٥ – ٦) . ولعل الوحشية الشديدة التى تنسب إليها والتى وردت فى مصادر العصر العباسى ترجع دمويتها إلى كراهية العباسيين للدولة الأموية التى كان لابن هند فضل إقامتها .

وما لبثت صور مشاركة النساء فى شؤون المجتمع أن تقلصت مع الدعوة إلى احتجاب النساء . وقد كانت زوجات محمد هن أول من تم فرض القيود على حياتهن ، وكانت آيات الحجاب فى حياة محمد لا تطبق على سواهن . وقد قامت بعض المصادر القديمة بتسجيل مناسبات نزول الآيات التى تفرض الحجاب والاحتجاب على زوجات محمد ، كما ترسم صوراً لحياة النساء فى المجتمع الذى جاء الإسلام ليغيره ، إضافة إلى ما تسجله تلك المصادر من الخطوات التى اتخذها الإسلام فى سبيل غلق الأبواب أمام نشاط المرأة العام . ومن الملاحظ أن تلك المصادر لا تميز فى لغتها بين الحجاب والاحتجاب ولكنها تستخدم مصطلحاً واحداً هو «الحجاب» ، فأصبحت كلمة الحجاب تعنى الحجاب كملبس مثلما يرد فى قولهم «ضربت الحجاب» – والذى يعنى بدوره أنها قد أصبحت إحدى زوجات محمد لا إحدى الجوارى ممن يخلعن الحجاب . كما يرد استخدام الحجاب بمعنى «الستار» (بمعناه اللفظى) بما يحمله من معانى العزل والفصل والحجب . كما تستخدم تلك المصادر نفس اللفظ للإشارة إلى احتجاب زوجات محمد وعزلهن وكذلك إلى الأحكام المتعلقة بالحجاب أى التحجب بارتداء ملابس تحجبهن عن الأنظار .[٢٨]

وطبقًا لما ورد فى إحدى مصادر التراث ، كان زواج محمد بزينب بنت جحش مناسبة لنزول عدد من آيات «الحجاب» ، فقد ظل عدد من الضيوف جالسين مدة طويلة فى حجرة زينب مما ضايق محمداً فنزلت عليه الآيات المؤسسة لاحتجاب زوجاته . كما ورد أنه فى ذلك اليوم أو فى يوم آخر لمست بعض أيدى الضيوف أيدى بعض زوجات محمد أثناء تناولهم الطعام ، وتحديداً لمست يد عمر يد عائشة (ابن سعد ، ٨ : ١٢٦) ، ونجد أن الآيات المؤسسة للحجاب تبدو كما لو كانت مرتبطة بتلك المواقف تحديداً :

> «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستئنسين لحديث إن ذلك كان يؤذى النبى فيستحى منكم والله لا يستحى من الحق وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب

ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيماً» . (سورة الأحزاب ، الآية ٥٣) .

ويرد نقلاً عن عائشة قول يربط تلك الآيات وما تبعها - الآيات التى دعت زوجات محمد ونساء المسلمين عامة أن يدنين بخمرهم على أجسادهن فيعرفن بوصفهن مؤمنات وبالتالى لا يتعرضن لسوء (سورة الأحزاب ، الآية ٥٩) - مع ربطها بموقف آخر . فقد كان عمر بن الخطاب طبقًا لما ورد عن عائشة قد أخذ يحث محمداً على عزل زوجاته ، ولكن دون النجاح فى إقناعه بذلك ، وبينما خرجت عائشة فى ليلة من الليالى برفقة سودة لقضاء الحاجة (فلم يكن نظام الصرف الداخلى معروفًا) تعرف عمر على سودة من على بعد لما كانت تتمتع به سودة من طول القامة ، فنادى عليها وأخبرها بتعرفه عليها ثم عاد ثانية يحث محمداً على عزل زوجاته . وقد ورد فى أحد مصادر التراث أن عمر أراد من محمد عزل زوجاته ليأمن شر «المنافقين» من أهل المدينة ضعاف الإيمان ، كيلا يعتدوا على زوجات محمد ثم يدعو أنه قد اختلط عليهم الأمر فظنوا أن هؤلاء النساء - أى زوجات محمد - هن مجموعة من الجوارى والإماء (ابن سعد ، ٨ : ١٢٥ - ١٢٧) . (٢٩)

وفى رواية أخرى يرد أن عمر قد حث محمداً على عزل زوجاته لما كان لنجاح دعوة محمد من أثر فى حضور العديد من الزائرين إلى المسجد . (٣٠) (ومع تعدد واختلاف مناسبات وأسباب نزول تلك الآيات فإن ذلك يشير إلى أنها كانت كلها جزءاً من الجو العام الذى أدى إلى صدور الأحكام الجديدة ونوعية المواقف التى لم تعد مقبولة فى نظر المسلمين الجدد .) فقد كان المسجد هو المكان الذى يقوم فيه محمد بكافة الأمور الدينية وشؤون المجتمع ، فكان مركزاً للنشاط الحى ، كما استقبل محمد فى إحدى المرات ثلاثا من زعماء قبيلة لم تكن قد اعتنقت الإسلام بعد ، وتم خلال اللقاء نصب ثلاثة من الخيمات فى ساحة المسجد ليقيم فيها هؤلاء الزعماء ، إضافة إلى ذلك كان مبعوثو القبائل المختلفة يأتون إلى ساحة المسجد بحثًا عن محمد . كما قضى زعماء المدينة ليلة فى الساحة بعد انتهاء إحدى المعارك ، إلى جانب قيام أحد المقاتلين بإحضار رأس عدوه إلى داخل المسجد ، ذلك بالإضافة إلى قيام الفقراء والمساكين بالبيات فى ظل السور الشمالى . وكان بعض الناس يجلسون ويستلقون أو حتى ينصبون خيمهم ببساطة شديدة فى الساحة . وقد ورد عن عائشة أن امرأة تحررت من العبودية نصبت خيمة أو عريشة لها داخل المسجد وكانت تزور زوجات محمد وتحادثهن . كما كان العديد ممن يأتون آملين فى تحقيق أحد مطالبهم لدى محمد ، يسعون أولا إلى الحديث مع إحدى زوجاته طلباً للعون . (٣١)

وهكذا قام محمد من خلال الحجاب بخلق مسافة بين زوجاته وذلك المجتمع المتزاحم على عتبات بيوتهن - وهى المسافة التى تليق بزوجات زعيم قوى لمجتمع جديد أبوى بلا جدال . فقام محمد باختصار ودون تدخل معمارى بخلق نموذج للعزل متمثل فى أماكن خاصة بالنساء عرفت كمقر للحريم ، مثلما كان قائمًا بالفعل فى المجتمعات الأبوية المجاورة كالمجتمع البيزنطى ومجتمع إيران ، بل لعله اقتبس عن تلك المجتمعات ممارساتها الاجتماعية والمعمارية . وبصفته زعيمًا ناجحًا ، كان محمد قد أخذ يتمتع بقدر من الثراء يتيح له منح زوجاته العدد الكافى من الخدم بما يضمن لهن العزلة والاحتجاب ، وخلصهن من المهام التي كان على النساء من أقرباء محمد القيام بها ، مثل قيام أسماء بنت أبى بكر بإحضار المياه وحمل ناتج الحديقة من المحاصيل الزراعية وطحن الذرة وإعداد الخبز ، وكذلك ما كانت تقوم به فاطمة ابنة محمد وزوجة على بن أبى طالب من أعمال طحن الذرة وإحضار الماء (ابن سعد ، ٨ : ١٨٢ - ١٨٣) . [٣٢]

ويبدو أن محمداً لم يكن أول من جاء بالحجاب فى المنطقة العربية ، حيث كان ارتداء الحجاب معروفًا بين بعض الطبقات وخاصة فى المدن ، مع كونه أكثر انتشاراً فى البلاد التى كان العرب على اتصال بها مثل سوريا وفلسطين ، حيث كان الحجاب كما هو الحال فى المنطقة العربية مرتبطًا بالوضع الاجتماعى ، مثله فى ذلك مثل وجوده بدرجات متفاوتة بين اليونانيين والرومان واليهود والآشوريين . [٣٣] ولا يرد فى القرآن أمر واضح بالحجاب ، فبخلاف الآيات التى سبقت الإشارة إليها فالآيات الوحيدة التي تتناول ملابس النساء إنما تدعو النساء إلى حفظ فروجهن وستر صدورهن بخمرهن (سورة النور ، الآية ٣١) .

وكان الحجاب والاحتجاب خاصية تتمسك بها زوجات محمد طوال حياته ، كما أن عبارة «اتخذت الحجاب» تستخدم فى الأحاديث بمعنى أن المرأة المعنية تزوجت محمداً ، مما يشير إلى أنه فى فترة تواتر الأحاديث بعد وفاة محمد كان الحجاب والاحتجاب يتعلق بزوجات محمد فقط ، وليس من المعروف كيف امتدت تلك العادة لتنتشر فى بقية المجتمع . ولعل شيوع الحجاب يرجع إلى انتصارات المسلمين في المناطق المجاورة حيث كان الحجاب سائداً بين الطبقات العليا ، وكذلك إلى تزايد الثروات وما صاحبه من ارتفاع فى مستوى معيشة العرب ومكانتهم ، بجانب اتخاذ زوجات محمد نموذجًا يحتذى .

ولا يرد أى ذكر لردود أفعال زوجات محمد لشيوع الحجاب بين عامة النساء ، وهو سكوت غير مفهوم إذا أخذنا فى الاعتبار تعبير زوجات محمد عن آرائهن فى موضوعات مختلفة من الحياة (وخاصة عائشة كما يشهد على ذلك التراث) ، ومن هنا يلفت هذا السكوت الانتباه إلى سلطة الإسكات التى مارسها المؤرخون . وتشير إحدى

الدراسات إلى أنه من المرجح أن رد فعل زوجات محمد تجاه فرض الحجاب عليهن قد يكون هو الذى دعا محمداً إلى تهديدهن بالطلاق وما تبع ذلك من توتر انعكس على الآيات القرآنية التى جاءت تخير زوجات محمد فى الطلاق .[٣٤] حيث منحتهن فرصة الاختيار ما بين الطلاق أو البقاء كزوجات لمحمد مع التزامهن بالسلوك المتوقع منهن فى الدنيا وحصولهن على الثواب فى الآخرة .

ولم يكن التهديد بالطلاق مجرد مسألة عائلية ، فأثناء الشهر الذى هجر فيه محمد زوجاته ظل المجتمع فى حالة ترقب لتبعات الموقف لما كان لزوجاته من دور فى تقوية العلاقات بينه وبين العديد ممن كانت تربطه بهم علاقات النسب من كبار رجال مجتمع المسلمين فى المدينة وزعماء القبائل خارج المدينة . وقد أدى انتشار الإشاعات حول الطلاق إلى أن تحول الموضوع إلى قضية عامة فاقت خطورة احتمال قيام الغسانيين بغزو المسلمين ، وقد بلغ الضيق والقلق بأبى بكر وعمر والدى عائشة وحفصة (وهما الخليفة الأول والثانى لمحمد فى زعامة المسلمين) الحد الذى دفعهما إلى تأنيب ابنتيهما على موقفهما .

وإذا أخذنا فى الاعتبار خطورة الموقف فإن العديد من الباحثين قد أوضحوا أن أسباب الخلاف كانت على درجة من البساطة والتفاهة ، فقد كانت المنافسات بين زوجات محمد جزءاً من إيقاع الحياة اليومية ومن هنا لم تكن لتبدو مما يهدد بوقوع أزمة سياسية حادة . فيرد فى أحد المصادر أن زوجات محمد كانت لهن مطالب تفوق إمكانياته ، كما يذكر مصدر آخر أن الخلاف بين عائشة وزينب كان يدور حول حصولهما على مقدار متساو من لحم إحدى الذبائح ، بينما يرد فى مصدر ثالث أن السبب كان فى أن حفصة كانت قد وجدت محمداً بصحبة جاريته المصرية مريم فى دار حفصة فى اليوم المخصص لوجود محمد مع عائشة ، وعلى الرغم من تعهد حفصة لمحمد بكتمان الأمر عن عائشة إلا أنها ما لبثت أن أخلت بوعدها ، بمجرد أن علمت عائشة بالأمر ثارت ثائرة الحريم كله حول هذا الموضوع (ابن سعد ، ٨ : ١٣١ – ١٣٩) .[٣٥]

إن الآيات التى تؤكد على أهمية «الطاعة» تشير إلى قيام زوجات محمد بنوع من الاعتراض والخروج على طاعته :

> «يأيها النبى قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلا . وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيماً . يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً . ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين

وأعتدنا لها رزقًا كريمًا . يا نساء النبى لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولاً معروفًا . وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» . (سورة الأحزاب ، الآيات ٢٨ - ٣٣) .

وكانت عائشة هى أولى الزوجات اللاتى تم تخييرها مع الاقتراح عليها بأن تستشير والديها فى الأمر قبل اتخاذ قرارها ، ولعلمها بأنه لا داعى لاستشارة والديها لأنهما كما قالت «لن يقنعانى أبداً بأن أتركك» اختارت عائشة البقاء زوجة لمحمد ، وتبعتها فى ذلك زوجاته الأخريات . ولعل الآيات التى منحت زوجات محمد شرف التسمية بأمهات المؤمنين - ربما على سبيل التعويض - مع تحريم زواجهن بعد وفاة محمد إنما تعود إلى نفس تلك الفترة التى نزلت فيها آيات التخيير بالطلاق . (٣٦)

وفى عام ٦٣٠ ، فتح المسلمون مكة دون إراقة الدماء ، فبعد أن استسلم أبو سفيان للمسلمين فى معسكرهم عاد إلى مكة داعيًا أهله إلى الدخول فى الإسلام ، أما زوجته هند بنت عتبة فقد ثارت لاستسلامه ثورة عارمة وتبرأت منه على الملأ ، إلا أنها عندما أدركت هزيمتهم التامة قامت بتحطيم تماثيل الآلهة . ومما يرد فى بعض المصادر أن هند كانت ضمن ثلاث أو أربع نساء ممن حكم عليهن بالموت ، وأنها نجت من الموت بالإسراع فى الإعلان عن دخولها فى الإسلام . إلا أنه من غير المستبعد أن تكون تلك إضافة أضافها المؤرخون من المعادين لبنى أمية . (٣٧) وعلى أية حال ، فقد قامت هند بتزعم نساء مكة فى إعلان دخولهن فى الإسلام ، فكان ما دار بينها وبين محمد :

- لن تؤمنّ إلا بالله الواحد .
- نتعهد لك بذلك .
- لن تقربن السرقة .
- كان أبو سفيان بخيلاً ، فلم أكن أسرق مؤونة سوى منه .
- ليست هذه سرقة . لن تقترفن الزنا .
- وهل للحرة والزنا ؟
- لن تقتلن أطفالكن .
- وهل تركت لنا أطفالاً لم تقتلهم فى معركة بدر ؟ (ابن سعد ، ٨ : ٤) .

وهكذا حين غزا المسلمون مكة استلموا مفتاح الكعبة الذى كان حينذاك فى يد امرأة هى سلافة . وتذكر المصادر الإسلامية أن ابن سلافة كان قد ترك المفتاح لتحافظ له عليه ، مثلما كان قد فعل هليّل آخر ملك - كاهن فى مكة حين ترك مفتاح الكعبة مع ابنته حُبّة لتصونه له . وعلى الرغم من عدم ورود ذكر لأية امرأة حافظة لمفتاح الكعبة بخلاف سلافة وحبة ، إلا أن تقليص دورهما كما ورد فى المصادر الإسلامية ربما يعكس منطق المسلمين الذى أسقطوه على المجتمعات السابقة عليهم . ومع ذلك فمن المحتمل أن تكون حبة قد أصبحت خليفة لوالدها أو حاملة لسلطته الدينية فى المجتمع الجاهلى بما تضمنه من فئة الكاهنات . [٣٨]

وقد توفى محمد بعد مرض قصير بعد عامين من فتح مكة . وبينما كان محمد مريضًا فى حجرة زوجته ميمونة حيث زارته زوجاته الأخريات ، أخذ يسألهن عن أدوارهن فى استقباله بحجرهن ، وقد أدركن أن سؤاله هذا إنما كان بهدف معرفة متى يقع الدور على عائشة ، إلى أن طلب نقله فى النهاية إلى حجرتها ، حيث توفى بعدها بعدة أيام ، فى الحادى عشر من يونيو / حزيران ٦٣٢ م . وقد كادت وفاته غير المتوقعة أن تتسبب فى حدوث أزمة فى المجتمع المسلم ، حتى تمكن أبو بكر من حل مسألة مكان دفن محمد حين تذكر قول محمد بأنه يجب دفن الأنبياء فى موضع وفاتهم (ابن سعد ، ٢ ، ج ٢ : ٧١) . وهكذا تم دفن محمد فى حجرة عائشة ، وهو المكان الذى يحتل مكانة مقدسة لدى المسلمين يلى الكعبة من حيث الأهمية والقدسية فى الإسلام . [٣٩] وهو نفس المكان الذى دفن فيه أبو بكر وعمر بناء على وصيتهما ، على الرغم من رغبة عائشة فى الاحتفاظ بما بقى من المكان لنفسها . إلا إنها بعد دفن عمر قامت بعمل فاصل بين الجزء المخصص لها وبين القبور الثلاثة ، فقد كانت تشعر بالألفة فى المكان كما يرد عنها فى وجود زوجها ووالدها ، إلا أن وجود عمر كان يشعرها بوجود شخص غريب عليها (ابن سعد ، ٣ ، ج ١ ، ٢٤٥ ، ٢٦٤) .

وقد فجرت وفاة محمد العديد من الثورات فى مناطق مختلفة من المنطقة العربية التى كانت معظمها قد دخلت فى الإسلام . وكانت إحدى هذه الثورات - واحدة منها على الأقل - بزعامة امرأة هى سلمى بنت مالك ، وكذلك كان هنالك امرأة أخرى ضمن من ادعوا النبوة الذين تزعموا بعض الثورات ضد الدولة الإسلامية . وكانت سلمى بنت مالك قد وقعت سبية فى إحدى المعارك بزعامة والدتها فى عام ٦٢٨ م ، وقد أهداها محمد لعائشة ، فخدمت عائشة لفترة ما ثم تزوجت أحد أقرباء محمد . وبمجرد وفاة محمد عادت سلمى إلى أهلها الذين كانوا ضمن القبائل الثائرة على الدولة الإسلامية . وكانت والدتها بعد وقوعها فى الأسر قد تعرضت للموت بأن تم ربط قدميها كل واحدة منهما إلى حيوان مما أدى إلى تمزيقها إلى نصفين ، ومن هنا وسعيًا للأخذ بثأر

والدتها أو الموت فى سبيل ذلك قادت سلمى جيشها وهى راكبة ناقة والدتها ، ولم تلق سلمى حتفها إلا بعد تساقط «المئات من الموتى» حولها . (٤٠)

أما مدعية النبوة فكانت سجاح بنت عوس من قبيلة تميم ، وكانت والدتها من بنى تغلب وهى قبيلة اعتنق معظمها المسيحية ، بينما انقسمت قبيلة تميم ما بين مؤيدى الإسلام ومعارضيه ، ومن هنا ساند معارضو الإسلام سجاح . وحينما تعرض حزبها هزيمة فى حرب أهلية وأجبروها على الخروج بجيشها من أراضى تميم ما كان منها إلا أن توجهت إلى اليمامة التى كانت مركزاً لمدع آخر من مدعى النبوة هو مسيلمة ، ويبدو أنها قد أبرمت معه معاهدة ما ، إلا أنه لا يرد لها أى ذكر فيما بعد . ويشار إلى إلهها باسم «رب السراب» إلا أنه لم يصلنا أى ذكر بشأن طبيعة عقيدتها . (٤١)

ويبدو أن تمرد ونبوة امرأتين كسجاح وسلمى لا يمثل قاعدة فى شبه الجزيرة العربية ، أما فى حضرموت فلعل النساء قد ثرن على محمد لما جاء به الإسلام من قيود على النساء ، فيرد فى مصدر من مصادر التراث الإسلامى وصف لهذه الثورة «حين توفى رسول الله انتقلت الأنباء إلى حضرموت» :

> كان فى حضرموت ستة نساء من قبائل كندة وحضرموت ممن كن يتمنين وفاة رسول الله ومن هنا (وبمجرد أن سمعن النبأ) صبغن شعرهن بالحناء ودققن على الدفوف . ثم انضمت إليهن عاهرات حضرموت وفعلن مثلهن وبذلك انضم ما يزيد على عشرين امرأة إلى النساء الست ... [ثم يذكر النص أسماء بعض هؤلاء النساء بمن فيهن اثنتان يصفهما النص بأنهما جدتان] . يا راكب الفرس إذا مررت بأبى بكر خليفة أحمد [محمد] فانقل له هذه الرسالة : هؤلاء العاهرات ممن سوادهن بلون الهشيم اللاتى يصرحن بأن محمداً لا يستحق الحداد على موته ، لا تدعهن فى سلام ، وحقق لى شوقى بأن يتم نبذهن تماماً إطفاء للحريق المشتعل فى صدرى كالجمرة المستعرة . (٤٢)

فأرسل أبو بكر قائده المدعو المهاجر بصحبة الرجال والخيل لمواجهة هؤلاء النساء ، وعلى الرغم من قيام رجال كندة وحضرموت بالنهوض دفاعاً عن النساء إلا أن المهاجر نجح فى قطع أيدى هؤلاء النساء . والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو ما الذى جعل من معارضة العاهرات مصدر تهديد للإسلام بالدرجة التى تدعو إلى إرسال قوات من الجيش لمواجهتهن ؟ لقد كانت ثلاث من المذكورة أسماؤهن من طبقة النبلاء ، بينما انتمت أربع من الأخريات إلى العشيرة الحاكمة فى قبيلة كندة . وتشير مكانتهن وكذلك مساندة الرجال لهن إلى كونهن كاهنات لا عاهرات ، أما الرقص والغناء فلم يكن مجرد

تعبير عن فرحتهن الخاصة وإنما أسلوبًا تقليديًا يستهدف دعوة أهل قبائلهن للتخلص من قيود الدين الجديد . ويبدو أنهن حققن درجة من النجاح فى الحصول على السند والتأييد مما مثل خطرًا يستدعى إخماد الثورة عسكريًا . (٤٣)

إلى جانب ذلك ، فمما لا شك فيه أن بعض نساء العرب - لا الكاهنات فحسب - قد فهمن القيود التى فرضها الدين الجديد على النساء وتحديده لأوجه استقلالهن ، ولم يتقبلن هذا الدين فى بداية تأسيس الدولة الإسلامية . ولعل وفاة محمد كانت مناسبة للاحتفال وكذلك اعتبرن نهاية عقيدته أملا منشوداً ، وهناك دلائل تشير إلى تحول الإسلام إلى مصدر كدر فحين سئلت سكينة حفيدة فاطمة ابنة محمد عن سبب شخصيتها المرحة بينما شقيقتها فاطمة تميل إلى الهيبة ، ردت سكينة قائلة إن ذلك يرجع إلى كونها مسماة على اسم إحدى جداتها ممن عشن قبل الإسلام فى حين سميت فاطمة على اسم جدتهما المسلمة . (٤٤)

وقد ظلت زوجات محمد مقيمات فى حجراتهن الملاصقة للمسجد ، كما نلن احترام المجتمع بوصفهن أمهات المؤمنين ، ويبدو أنهن قد اعتمدن ماليًا على مصادرهن الخاصة وعائلاتهن أو الأموال التى اكتسبنها من العمل ، فكانت سودة على سبيل المثال تكسب رزقها من مهارتها فى المصنوعات الجلدية . ويبدو أن محمداً لم يترك لهن أى ميراث ، خاصة وقد أصر أبو بكر على أن محمداً كان يرغب فى إنفاق ماله القليل على أوجه الصدقة . وفى عام ٦٤١ ونتيجة للعائد الكبير الذى جاءت به الغزوات العربية قام عمر ثانى الخلفاء بالبدء فى إقرار معاشات الدولة واضعاً أمهات المؤمنين على رأس قائمة المنتفعين بها وبنصيب كبير ، مما جاء تأكيداً على علو مكانتهن فى المجتمع . وقد كان نصيب عائشة هو الأكبر على مستوى الدولة كلها بوصفها زوجة محمد الأثيرة ، واعترافا بمعرفتها الدقيقة بأحاديث محمد وتصرفاته وشخصيته كان يتم استشارتها بشأن السنة المأخوذة عنه كما كانت تدلى بدلوها فيما يتعلق بالعادات والقوانين المقبسة . (٤٥) وكانت تتم كذلك استشارة زوجات محمد الأخريات مع النقل عنهن كمصادر للتراث ، إلا أنه لم تتمتع أيهن بما تمتعت به عائشة من أهمية ووفرة معرفية .

وتعتبر الفترة التى حكم فيها عمر هى فترة تأسيس معظم المؤسسات الإسلامية ، حيث أصدر العديد من المراسيم والقرارات الدينية والمدنية والجزائية بما فى ذلك الرجم كعقوبة للزنا . وقد كان عمر قاسيًا تجاه النساء على مستويى الحياة العامة والخاصة : فكان شديد العصبية ويقوم بالاعتداء الجسدى علي زوجاته ، وقد سعى إلى حبس النساء فى بيوتهن ومنعهن من ممارسة الصلاة فى المساجد ، وحين فشل فى تحقيق ذلك الهدف أسس فكرة الفصل بين الجنسين فى الصلاة مع تخصيص إمام خاص بكل منهما ، واختار إمامًا - من الرجال - ليؤم النساء فى خروج آخر عما كان

مألوفًا . فمن المعروف أن محمداً قد عين أم ورقة لتؤم أهل بيتها من الرجال والنساء (ابن سعد ، ٨ : ٣٥٥) . [٤٦] وإلى جانب ذلك قامت عائشة وأم سلمة بدور إمامة النساء بعد وفاة محمد (ابن سعد ، ٨ : ٣٥٥ - ٣٥٦) . وبخلاف ما كان على عهد محمد ، منع عمر زوجات محمد من التوجه للحج (وهو قيد رفعه عنهن فى آخر سنة من حكمه) . ولعل هذا المنع كان مما أثار حفيظة أمهات المؤمنين ، وذلك على الرغم من عدم تسجيل «التاريخ» لموقفهن من هذا القرار مثلما تجاهل «التاريخ» ذكر اعتراض أرامل محمد على محاولة عمر منع النساء من حضور الصلاة فى المساجد (ابن سعد ، ٨ : ١٥٠) . [٤٧] إن الصمت المستمر حول تلك المسائل يحمل فى حد ذاته رسالة واضحة ، فمع الأخذ فى الاعتبار الشدة التى تم بها التعامل مع الموقف فى حضرموت ، فلا شك أن القائمين بدور الوصاية على الإسلام قد محوا كافة معالم ثورات النساء من صفحات التاريخ بنفس الشدة والصرامة التى ألغوا بها وجودها من العالم الذى عاشوا فيه ، ولا شك أنهم قد فعلوا ما فعلوه بدافع الإحساس بالواجب .

وقد سمح الخليفة الثالث عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦) لزوجات محمد بالتوجه إلى الحج ، كما ألغى ما فرضه عمر من اختلاف إمام الرجال عن النساء ، فعاد الرجال والنساء إلى التردد على المساجد جنبًا إلى جنب إلا أن النساء قد أخذن فى التجمع فى مجموعة منفصلة مع الخروج من المسجد بعد خروج الرجال (ابن سعد ، ٥ : ١٧) . ولكن ما قام به عثمان من رد بعض حريات النساء لم يكتب له الدوام فى وجه تيار قوى يتحرك فى الاتجاه المعاكس . وقد ظلت عائشة محتفظة بدور سياسى فعال ما لبث أن أصبح دوراً عاماً رغم قيامها بدور كان فى حقيقته ينتمى إلى نظام موشك على الانتهاء . وحين قتل عثمان وجهت عائشة - وهى محجبة - خطبة عامة فى مسجد بمكة معلنة أنه سيتم الثأر لمقتل عثمان ، ثم سعت إلى أن تضم إلى صفها إحدى الفئتين المعارضتين لتولى علــى بن أبــى طــالب الخلافــة ، وقد أدى الصراع على خلافة على فى النهاية إلى الانقسام بين المسلمين ما بين السنة والشيعة . وقد تصاعد الصراع بين الفئات المختلفة ليبلغ ذروته فى معركة الجمل التى نسبت إلى الجمل الذى كانت عائشة جالسة فوقه بينما هى تدعو الجنود إلى القتال وهى تدير المعركة مثلما كانت تفعل جدتها فى الجاهلية ، وحين أدرك على أهمية دورها فى المعركة عمل على إسقاط جملها فارتبك جيشها واختل نظامه . ومع ذلك عاملها على (الذى أصبح الخليفة الرابع ، ٦٥٦ - ٦٦١) معاملة اتسمت بالنبل الشديد ، إلا أن الدور الذى لعبته فى تلك المعركة - الأولى التى شهدت إراقة دماء المسلمين بأيدى المسلمين - كانت مصدر لوم وتأنيب لها من قبل الكثيرين . وقد استخدم الكثيرون هزيمتها برهانًا على صحة اتهامات المعارضين لها - ممن قالوا إن خروج عائشة للقتال يعتبر تعديًا على الحجاب الذى

فرضه محمد على زوجاته بدعوتهن للبقاء فى بيوتهن ، البيت بوصفه مكان المرأة الصحيح فى النظام الجديد . (٤٨)

لقد تتبعنا فيما سبق بعض اللحظات الفعالة فى صياغة شكل الزواج الإسلامى وكذلك فى توضيح آليات السيطرة والتحكم التى استوجبتها الصور الجديدة للعلاقات ما بين الجنسين ، كما رأينا مساهمة النساء واستقلاليتهن فى المجتمع الذى نشأ فيه الإسلام وتقلص حريات النساء مع تأسيس الإسلام . لقد كانت نساء الجاهلية كاهنات ونبيات ومشاركات فى الحروب وطبيبات فى ساحات القتال ، وتمتعن بحرية التعبير عن أنفسهن وتوجيه النقد للرجال ، وكانت بينهن شاعرات هجاء ممن وجهن شعرهن لكبار معارضيهن من الرجال ، وحافظات بصورة ما أو بأخرى لمفتاح الكعبة المقدسة فى مكة ، ومنهن ثائرات وزعيمات للرجال فى حركات التمرد ، كما تمتعن بحقوقهن الذاتية كأفراد لهن حق المفاتحة فى الزواج وإنهاء علاقة الزواج بمحض إرادتهن ، كما كانت لهن حرية الاختلاط بالرجال فى مجتمعاتهن إلى أن جاء الإسلام فمنع تلك الأشكال من التفاعل والتعامل .

لقد قام الإسلام بتغيير أسس العلاقة بين الجنسين من خلال تحويل حقوق المرأة الجنسانية وأبنائها من سياق المرأة وقبيلتها إلى مجال الرجل وما تبعه من تحديد التعريف الجديد للزواج بناء على حق امتلاك الرجل . وقد جاء فى إطار هذا النظام الجديد حق الرجل فى التحكم فى النساء وحرمانهن من التعامل مع الرجال الآخرين ، وهكذا تم تمهيد الطريق أمام القيود التى تلت ذلك وهى : استبعاد النساء من الأنشطة الاجتماعية التى قد تؤدى إلى تعامل المرأة مع رجال غير الذين يمتلكون حقوقًا جنسية عليهن ، وعزل النساء وحجبهن الذى ما لبث أن تحول إلى ظاهرة سائدة وتأسيس آليات داخلية للتحكم مثل تثبيت الفكرة حول تبعية المرأة بوصفها واجبًا مفروضًا عليها . وبذلك تم تهيئة المناخ للمجتمع الذى كانت للمرأة مساهمات فعالة فى إدارة شؤونه ومكانه فى المجتمع العربى ، لتقع المرأة العربية محاصرة فى الدائرة التى تضم أخواتها من النساء فى منطقة البحر المتوسط من الشرق الأوسط .

وقد كان الزواج الذى أقره ومارسه محمد يشتمل على تعدد الزوجات وزواج البنات فى التاسعة أو العاشرة من العمر ، كما أقرت الآيات القرآنية بحقوق الرجال فى التمتع بعلاقات جنسية مع الجوارى (ممن يتم شراؤهن أو من سبايا الحروب) ، وحق الطلاق بمحض إرادة الرجل . وقد كانت قواعد الزواج الذى أخذ يتشكل الآن شبيهًا بالزواج اليهودى وشبيهًا أيضًا فى بعض أوجهه من الزواج الزرادشتى الشائع بين الطبقة الإيرانية الحاكمة فى المناطق الملاصقة للمنطقة العربية . (٤٩)
ولا عجب أنه بفعل الغزوات الإسلامية وبمجرد حدوث تداخل وتفاعل بين الأنظمة

الاجتماعية والدينية المختلفة قام الإسلام وببساطة شديدة باستيعاب بعض معالم المجتمعات الأخرى .

لقد ركزت حديثى إلى الآن على الممارسات فى المجتمع الأول فيما يتعلق بالنساء والزواج مع عدم تناول المجال الأخلاقى العام للمعانى التى نبعت منها تلك الممارسات ، أى التعاليم الأخلاقية التى جاء الإسلام فى الأساس للتعبير عنها . فحين يتم أخذ تلك التعاليم فى الاعتبار يصبح التصور الدينى للمرأة والجنوسة أكثر التباساً عما يبدو للناظرين . إن الرؤية الأخلاقية الإسلامية هى رؤية قائمة على المساواة بما فى ذلك المساواة بين الجنسين ، تبدو فى حالة صراع بل ويمكن القول بأنها تقوم بتقويض البناء التراتبى للزواج والذى تم تأسيسه من منطلق عملى براجماتى فى المجتمع الإسلامى الأول .

إن أشكال التوتر القائم بين المنظور الأخلاقى والمنظور البراجماتى ، وكلاهما يمثل جانباً من جوانب الإسلام ، يمكن الاستدلال عليها فى القرآن ذاته ، كما كان لهما أثر على بعض الأحكام الرسمية الخاصة بالنساء والزواج التى تمت صياغتها فى فترات تالية . ومن هنا تبدو بعض الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة والزواج كما لو كانت تحدد وتخالف الآيات الأخرى التى تثبت الزواج بوصفه مؤسسة تراتبية فى صالح الرجل بدون أدنى شك (سورة البقرة ، الآية ٢٢٩) . وهناك الآيات التى تشرط على الرجال متعددى الزوجات العدل بين الزوجات ثم تعود الآية فتنفى قدرتهم على تحقيق ذلك العدل – وذلك باستخدام صيغة نفى فى اللغة العربية تفيد تمام الاستحالة ، مما يجعله من الممكن قراءة الآية لتعنى نهى الرجال عن تعدد الزوجات . وكذلك نجد أن الآيات التى تقر الطلاق تمضى لتنهى عنه بوصفه أبغض الحلال عند الله . إن التأكيد على حق النساء فى الميراث وإدارة الأموال والأملاك دون وصاية من الرجال بما يمثله من اعتراف بحق النساء فى الاستقلال الاقتصادى (وهو أهم مجال من مجالات الاستقلال بالذات) ، يعود فى الأساس فيعترف بأن تحكم الرجال يمثل الإطار العام الذى يحكم الجميع .

وهكذا بينما لا يوجد شك فى أن الإسلام من حيث أحكامه البراجماتية قد أسس الزواج على أساس تراتبى يمنح الرجال السيطرة على النساء ويمنحهم حقوقاً جنسياً ، إلا أنه مما لا شك فيه أيضاً أن الآراء الإسلامية حول النساء وحول كل شىء إنما تنبع وتتشكل عن طريق المجال الأخلاقى والروحى الجديد الخاص بالمعانى التى جاء الدين معبراً عنها . وما أقوم به فى الفصل التالى هو مناقشة مواقع الالتباس الناتجة عن ذلك ، وما يتضح لنا فيما يتعلق بمسألة الجنوسة عند تناول المعانى الأخلاقية للقرآن .

الفصل الرابع
العصر الانتقالى

إن مفهوم الجنوسة القائم على المساواة والمتأصل فى الرؤية الأخلاقية للإسلام كان فى حالة توتر مع العلاقات التراتبية بين الجنسين والمثبتة فى بنية الزواج كما أسسها الإسلام . وتلك العدالة هى عنصر دائم ومستمر فى الآيات الأخلاقية الواردة فى القرآن . ولعل من الخصائص المميزة للقرآن وخاصة مقارنة بالنصوص المقدسة للعقائد الأخرى القائمة على الوحدانية ، هى خاصية توجيه الحديث إلى النساء بصورة مباشرة وجلية :

> «إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً» . (سورة الأحزاب ، الآية ٣٥) . (١)

إن الآية فى موازنتها بين الفضائل والمزايا الأخلاقية وما يصاحبها من ثواب بالنسبة لأحد الجنسين ، وبين نفس الفضائل والمزايا بالنسبة للجنس الآخر ، إنما تؤكد بوضوح الذات المطلقة للوضع الأخلاقى الإنسانى والواجبات الأخلاقية والروحية المشتركة والمتطابقة بين كافة البشر بصرف النظر عن الجنس .

إن هذا الجانب ذو مؤشرات بعيدة المدى ، فالخصائص الأخلاقية بما فى ذلك تلك التى تشير إليها الآية فى هذا السياق - أى الصدقة والتطهر والصدق والصبر والتقوى - لها أبعاد سياسية واجتماعية . (كان أرسطو على سبيل المثال قد تبين بوضوح الأبعاد الاجتماعية والسياسية للفضيلة ، ويمكن وضع فهمه الجنوسى لطبيعة الفضيلة كامرأة تتضح فيها المساواة الأخلاقية الواردة فى القرآن بجلاء .) (٢) وهناك آيات قرآنية أخرى كلها تحمل نفس تلك الرسالة وتؤكد عليها ، فعلى سبيل المثال الآية التى تعلن التماثل بين الرجال والنساء مشيرة إلى تساويهن من حيث قيمة العمل التى يقوم

كل من الرجل والمرأة به (فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله والله عنده حسن الثواب» ؛ سورة آل عمران ، الآية ١٩٥) .

إضافة إلى ذلك وكما بين بعض الباحثين والباحثات ، فإن كلا من الآيات القرآنية والأحاديث توحى بوجهة نظر قائمة على المساواة بين الجنسين من الناحية البيولوجية من حيث مساهمة كل منهما فى عملية الإنجاب . فتشير بعض الأحاديث على سبيل المثال إلى أن لكل من الرجل والمرأة «مَنيًا» و «ماء» (ومن هنا طبقًا لأحد الأحاديث يكون الولد شبيهًا بأمه) . وهناك أحاديث أخرى تنفى أى خصوصية عن منىّ الذكر (وهو ما يرد فى التراث اليهودى الذى يحرم إضاعة بذرة الذكورة) ولا تكسبه أى تميز عن الأنثى . ويرد فى أحد الأحاديث أن جنديًا سأل محمداً (صلى الله عليه وسلم) إن كان مباحًا له ممارسة الانسحاب (وهو طريقة يمارسها الذكر لتنظيم النسل) مع سبايا الحروب ، فأباح له محمد (عليه الصلاة والسلام) ذلك قائلاً أنه إذا أراد الله أن يخلق شيئًا لما كان فى وسع أحد أن يرده . وقد كان هذا الرأى ذو أهمية كبيرة بالنسبة لموقف علماء الدين فى الإسلام بشأن الإجهاض (وهو ما سيتم مناقشته فيما بعد) ، وهو ما أدى إلى حدوث انقسام بين علماء الدين وبين الفلاسفة فى هذا الشأن ، حيث رأى الفلاسفة الاعتراف بالنظرية الأرسطية حول الإنجاب الذى يقوم على أن السائل الذكرى أعلى مقامًا من السائل الأنثوى وأنه هو الذى يكون الروح بينما يشكل السائل الأنثوى المادة .[٣]

وهكذا يتضح وجود صوتين مميزين فى إطار الإسلام وصورتين متنافرتين ومتنافستين من حيث الجنوسة ، حيث يعبر أحد هذين الصوتين عن نفسه فى القواعد البراجماتية التى يقوم عليها المجتمع (وهو ما تم تناوله فى الفصل السابق) ، والصوت الآخر يتبدى منْ خلال التعبير عن الرؤية الأخلاقية . فحتى عندما قام الإسلام بتأسيس الزواج بناء على تراتبية جنسية ، أكد الصوت الأخلاقى - ذلك الصوت الذى يكاد لا يسمعه الحكام وواضعو القوانين - باستمرار أهمية البعدين الروحى والأخلاقى للوجود والمساواة بين الأفراد كافة . وقد تم إفراد مساحة واسعة للصوت الأول فى الفكر السياسى والقانونى الذى يكون جوانب الفهم العملى للإسلام ، إلا أن الصوت الثانى لم يترك أثراً يذكر فى التراث السياسى والقانونى للإسلام - رغم أن هذا الصوت هو الجانب الذى يقبله عامة المسلمين والمسلمات ممن لا يعرفون التفاصيل الدقيقة للتراث القانونى الإسلامى . إن الوجود الواضح للمساواة الأخلاقية فى الإسلام هو الذى يفسر تأكيد النساء المسلمات - فى حديثهن مع غير المسلمين - على عدم وجود تحيز

لجنس ضد آخر فى الإسلام . فعند قراءتها للنص المقدس تسمع المرأة المسلمة وتقرأ رسالة مختلفة حقًا عما يقدمه واضعو الإسلام التقليدى المتحيز للرجل والقائمون على تطبيقه .

إن الجدل الذى يدور حول أى من الصوتين هو الأصح وطبيعة العقيدة والمجتمع التي عنى محمد (عليه الصلاة والسلام) بتأسيسها هو جدل يدور عبر التاريخ بداية من بعد وفاة محمد (عليه الصلاة والسلام) بفترة قصيرة . وقد كان هذا الجدل فى بدايته شديداً واستمر على ذلك خلال عصر الغزوات العربية وحتى نهاية العصر العباسى (٧٥٠ – ١٢٥٨) على وجه التحديد . وكانت توجد منذ البداية مجموعة ممن كانوا يركزون على الجانب الأخلاقى والروحى بوصفه أساس رسالة الإسلام ، وأن القواعد التى وضعها محمد (عليه الصلاة والسلام) بما فى ذلك ممارساته الشخصية هى مجرد جوانب عابرة من الإسلام ولا تتعلق سوى بذلك المجتمع فى لحظته التاريخية الماضية ، وأن تلك القواعد والممارسات لم تكن أبداً ملزمة للمجتمع المسلم . وكان الصوفيون والخوارج والقرامطة ضمن الفئات التى اتخذت ذلك الموقف إلى حد ما ، وكما سيتضح لنا فيما يلى فإن آراءهم بشأن النساء والقواعد والمبادىء الخاصة بالنساء قد اختلفت بصورة بالغة الأهمية عن تلك التى تضعها المؤسسة الإسلامية فى موضع الصدارة ، فقد كانوا يرون أن القوانين المطبقة فى المجتمع الإسلامى الأول لا تسرى بالضرورة على المجتمعات التالية . فقد رفض الخوارج والقرامطة على سبيل المثال الممارسات المرتبطة بامتلاك الجوارى وزواج البنات ممن فى التاسعة والعاشرة من العمر (وهو ما يبيحه أنصار الإسلام التقليدى)، كما منع القرامطة تعدد الزوجات وألغوا الحجاب ، وفوق هذا وذاك تحدى الفكر الصوفى تصور المؤسسة الإسلامية للجنوسة وهو ما يشير إليه إباحتهم للنساء التفرغ للعمل الروحى ، ليؤكد ذلك أن الجانب الروحى يفوق الجوانب البيولوجية . وعلى النقيض من ذلك قامت الرؤية القانونية والاجتماعية للمؤسسة بالتركيز على أن أولوية دور النساء يتمثل فى أدوارهن كزوجات وأمهات .

ومع ذلك نلاحظ أنه على مدار التاريخ لم تكن السلطة فى يد الفئة التى تركز على الأبعاد الأخلاقية والروحية للدين . ولم تستمع السلطة القانونية والسياسية والدينية فى الفترة العباسية تحديداً سوى إلى الصوت الرجولى للإسلام ، وهى الفترة التى شهدت تبلور التراث القانونى والتفسيرى الذى علق بالإسلام منذ ذلك الحين محدداً معالمه . وقد قامت تلك السلطة بتفسير الدين بوصفه مشرعاً لقوانين الرجولية بل ورؤية رجولية شاملة لكل مجتمعات المسلمين عبر الزمان .

وفى الصفحات التالية أوضح أولا أن الممارسات التى أقرها محمد (عليه الصلاة والسلام) فى المجتمع الإسلامى الأول تم التصريح بها فى سياق مجتمع يتبنى مواقف

إيجابية تجاه المرأة أكثر بكثير مما جاء به المجتمع العباسى فيما بعد ، وهو السياق الذى خفف بالتالى من وطأة الميول الرجولية للممارسات الإسلامية ، وهى الميول التى خفف من حدتها تأكيد الدين على المساواة الروحية . ثانيا ، أبين فيما يلى أن القرار بالتعامل مع المواقف الرجولية حول الزواج بوصفها ملزمة كان قراراً مبنياً فى حد ذاته على تفسيرات تأويلات تالية تعكس اهتمامات ووجهات نظر السلطة فى العصر الذى نقل رسالة الإسلام وفسرها داخل البناء النصى للإسلام . وأخيراً أود التأكيد على أن السياق الاجتماعى الذى تشكل فيه البناء النصى كان أكثر سلبية فى اتجاهاته ومواقفه من النساء عما كان سائداً فى المنطقة العربية ، ومن هنا كانت صعوبة الإنصات إلى الصوت الدينى القائم على المساواة الروحية . إن الممارسات وتفاصيل الحياة فى الطبقات ذات السيادة فى مجتمع العصر العباسى تحدد بشكل مباشر أو غير مباشر معانى ألفاظ معينة بحيث تحمل كلمة «امرأة» و «أمة» و «أداة جنسية» معان متداخلة . وكانت التصورات وما نتج عنها من ممارسات قد ساهمت فى بلورة الأيديولوجيا السائدة وأثرت على الطريقة التى يتم بها قراءة الإسلام وتفسيره فى تلك الفترة التاريخية ، وكيفية صياغة تلك المفاهيم فى صورة قانونية .

وقد شهدت السنوات العشر التالية على وفاة محمد (عليه الصلاة والسلام) انتشار الإسلام من خلال الغزوات العربية إلى أراض بعيدة وشديدة الاختلاف عن المنطقة العربية ، وهى مجتمعات كانت ذات طبيعة مدنية لها معتقداتها وممارساتها الاجتماعية المتأصلة ولها تراثها القانونى ونصوصها المقدسة . وكانت تلك المجتمعات أكثر تشدداً تجاه النساء وأشد تحيزاً ضد المرأة ، على الأقل فيما يتعلق بالتحيز ضد النساء وأشكال التحكم فى حياة النساء عن طريق القانون والعادات المحلية والتى كانت محددة فى تفاصيلها إدارياً ومدونة قانونياً . وهناك تناقض ملموس بين ما يرد فى الآيات القرآنية الموجهة للنساء من ناحية والتى تعلن بدون أى التباس المساواة الروحية بين الجنسين ، وبين بعض ملاحظات الإمام الغزالى (توفى عام ١١١١ م) وهو من أهم علماء الدين فى العصر العباسى من ناحية أخرى ، وهو تناقض يتضح من الاختلافات الكبيرة بين الفرضيات الأساسية عن النساء فى المنطقة العربية فى فترة نشأة الإسلام وفى مناطق أخرى من الشرق الأوسط . ويمهد الغزالى لحديثه عن أبرز الشخصيات الدينية من النساء بتوجيه نصيحته إلى القراء ، الذين يفترض أنهم من الرجال ، فيقول : فلتنظر إلى النساء اللاتى جاهدن فى سبيل الله وقل يا نفسى لا تقبلى أن تكونى أقل من المرأة فلا يجوز لرجل أن يقل مقاماً عن امرأة فى مسائل الدين والدنيا . (٤) أى أنه فيما يتعلق بناحية الحياة الروحية (والمادية كذلك) فمن الطبيعى والمتوقع من الرجل العادى أن يتفوق على أكثر النساء مهارة وذكاء .

ومن الواضح أن آراء الغزالي في النساء كانت شديدة القرب من آراء ترتليان وأوجستين (يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني) وأكثر قرباً منهما عن الآراء الواردة في القرآن . وهكذا يبدو أن المواقف تجاه المرأة التي عبرت عنها المراكز الحضرية في الشرق الأوسط البحر متوسطي قد لعبت دوراً في تشكيل تواصل ثقافي امتد عبر الأراضي التي كانت جزءاً من الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية . وقد ورث الإسلام منطقة العراق وإيران عن طريق الغزو وما تضمنته تلك المناطق من مفكرين من أمثال الغزالي ، كما ورث الشرق الأوسط في منطقة البحر المتوسط بما فيه من شخصيات بارزة مثل أوجستين وأوريجن . وقامت تلك المجتمعات التي تبلورت في إطارها المؤسسات الإسلامية الكبرى والبناء القانوني الإسلامي والنصوص التي أخذت تتشكل على مدى القرون التالية . وكما رأينا سابقًا كانت لنساء الجاهلية مساهمات فعالة في المجتمع ، وهو ما انتقل بالضرورة إلى المجتمع الإسلامي المبكر ، فقد كان هؤلاء الناس هم أنفسهم الذين أصبحوا في عداد المسلمين الأوائل إما عن طريق اعتناق الإسلام أو الهزيمة في الحروب . وقد تمتعت النساء بحرية الحركة والاختلاط بكافة أفراد المجتمع خلال الفترة التي امتدت إلى السنوات الأخيرة في حياة محمد (عليه الصلاة والسلام) ، وربما لسنوات أخرى تالية بالنسبة للنساء من غير زوجاته . ولم تكن النساء محجبات حتى في السنوات الأخيرة من حياة محمد (عليه الصلاة والسلام) ، فيما عدا زوجاته . وفي إطار مجتمع يتبنى تلك الأعراف كان يتم فهم توجيهات القرآن في المنطقة العربية بصورة تختلف عن فهمه في المجتمعات التي ينتقل إليها . بل إن الممارسات العربية كانت تتبدل وتتغير مع تأثر العرب بأساليب حياة المناطق التي غزوها وما نقلوه عنها واستوعبوه في ظروف حياتهم وبيئتهم الجديدة .

وسأعرض في الصفحات التالية التغيرات التي طرأت على الأعراف بما ترك تأثيراً على حياة النساء . وسأركز بداية على انتقال الإسلام إلى العراق مع تتبع استمرار التغيرات في الأعراف أثناء المرحلة الانتقالية ، وعلى المجتمع العراقي الإسلامي وخاصة الأعراف السائدة بين طبقاته العليا ذات السيادة . فبعد إقامة الدولة العباسية عام ٧٥٠ م ولمدة أربعة قرون تالية كان العراق مقر الامبراطورية الإسلامية السنية الكبرى ولعب دوراً رئيسياً في تطوير الفكر والمؤسسات التي تكونت في تلك المرحلة شديدة التأثير على تاريخ المسلمين . (وبطبيعة الحال كان لمصر وسوريا إسهامات هامة في تشكيل الهفم العام لدور النساء ، وهي إسهامات في حاجة إلى البحث) .

إن الهدف الذي أسعى إليه هنا هو التعرف على أيديوجيا الجنوسة في ذلك العصر ، وكذلك الفرضيات حول النساء والعلاقات بين الجنسين والتي تؤثر بدورها وبصورة غير مباشرة على النصوص وعلى تفسيرات الإسلام كما تم التعبير عنها حينذاك . ومن هنا

كان تركيزى تحديداً على الأعراف السائدة فى الطبقات ذات السيادة فى المجتمع العباسى المدنى ، تلك الأعراف التى كان لها تأثير أساسى على أيديولوجية الجنوسة فى ذلك العصر . وأود توجيه انتباه خاص إلى تلك الأيديولوجيا وكذلك طبيعة التفاعلات بين الجنسين لدى الفئات السائدة فى المجتمع السائد حيث تتأصل تلك الأيديولوجيا ، وهو ما يمثل موضوع البحث والدراسة على وجه التحديد بدلا من مجرد تتبع الواقع الاجتماعى لحياة النساء فى المجتمع العباسى وإعادة بنائه . وقد كانت تجارب النساء وأشكال النشاط الاقتصادى تختلف بطبيعة الحال من طبقة إلى أخرى ومن الريف إلى المدن ، ولذا كانت محاولة الكشف عن ذلك التاريخ وإعادة تجميع عناصره لخلق صورة متكاملة تمثل مجالاً لمشروع بحثى مختلف عما أتناوله هنا ، كما أنه يظل مجالا بحثيا جديراً بالدراسة .

إن التعرف على الأعراف والتوجهات تجاه المرأة وإعادة بنائها وتتبع التغيرات التى تعرضت لها وكذلك الكشف عن تاريخ الأدلة الكافية ، ويشهد على ذلك توارى النساء أو وجودهن الظاهرى غير المؤثر فى عمليات التأريخ الأكاديمى السائد فى الشرق الأوسط ذلك إلى جانب النزعة التقليدية نحو المركزية الرجولية فى مجال التاريخ . إن توارى النساء وغياب مفهوم الجنوسة كمعيار تحليلى يعني أنه لم يتم الكشف عن دلالات التغير التاريخى بالنسبة للمرأة وهو ما ينطبق أيضًا على العوامل الكمية والكيفية التى شكلت الثقافات والمجتمعات السائدة – فى كافة مجالات الفكر والتنظيم الاجتماعى – من حيث المفاهيم الخاصة بالجنوسة .

وفى محاولة لإعادة النظر فى التغيرات المتمثلة فى الأعراف والتوجهات العامة قمت بالاهتمام أساسًا بالأحاديث والاعتماد على المادة التى تعود إلى المصادر ذات الطابع الدينى والسيرة مثل كتاب الطبقات لابن سعد ومصادر أخرى تالية . وإلى جانب ذلك اعتمدت على الدراسات التفصيلية التى قامت بها نبيا أبوت لحياة بعض النساء ، من النخبة – فى العصر العباسى . وتتيح لنا المصادر فرصة تتبع القيود التي فرضت على النساء العربيات تدريجيًا فيما يتعلق بمساهماتهن الفعالة فى المجتمع والتقليص المطرد لحقوقهن وما صاحب ذلك من تزايد فى الممارسات التى تسيىء إلى المرأة والتوجهات التى تشير إلى تدهور أوضاع النساء فى المجتمع ، وهناك قدر من الدلائل المباشرة المتوفرة لنا فيما يختص بمجالات الحروب والدين والزواج .

الحروب

كانت الحروب مجالاً من المجالات التى ساهمت فيها النساء مساهمة فعالة فى مرحلة ما قبل الإسلام وفى بدايات الإسلام فى المنطقة العربية ، فكان حضور النساء قويًا فى ساحة المعركة لرعاية الجرحى وتشجيع الرجال بالأناشيد وقصائد الشعر ،

فاشتهر عدد من النساء بقصائدهن التي منها ما يحث المحاربين على القتال المستميت ، ومنها ما يرثى القتلى أو يبكى الهزيمة ، وتلك التى تحتفل بالانتصار . كما شاركت بعض النساء فى القتال ، وقد قامت النساء بكافة الأدوار فى صفوف كلا الجيشين فى معارك المسلمين أثناء حياة محمد (عليه الصلاة والسلام) - بما فى ذلك زوجاته (يمكن الرجوع إلى الفصل الثالث) . وقد أثار تصرف هند بنت عتبة فى معركة أحد حفيظة الصحابى عمر بن الخطاب ، الذى أخذ يقول لرفاقه المسلمين : ليتكم سمعتم كلام هند وصفاقتها وهى واقفة فوق صخرة تنشد شعر الرجز ضدنا ، فألقى عمر على مسامع الناس بعضاً مما قالته ثم هجاها . (٥)

وكانت أم عمارة ضمن المقاتلات فى تلك المعركة فى صفوف المسلمين جنبًا إلى جنب مع زوجها وابنها ، وكان لشجاعتها وبراعتها فى حمل السلاح أن أشار محمد إلى أدائها الذى فاق العديد من الرجال ، وقد ظلت أم عمارة تقاتل فى معارك المسلمين فى حياة محمد وما بعدها إلى أن قطعت يدها فى معركة عقربة عام ٦٣٤ م . ولم تكن أم عمارة الوحيدة الفريدة بين النساء فى دورها الحربى ، حيث تذكر تواريخ معارك المسلمين بعد وفاة محمد أسماء محاربات بارزات مثل أم حاكم التى قتلت وحدها سبعة جنود بيزنطيين فى معركة مرج السفر ، إضافة إلى مجموعات بل كتائب من النساء المشاركات فى القتال . ويرد فيما يرد عن حملة العرب على ميناء فارسى دور النساء بقيادة أزدة بنت الحارث فقد قمن بتحويل خمرهن إلى أعلام السير فى صف عسكرى إلى أرض المعركة حيث ساهمن فى تحقيق النصر فى لحظة حاسمة من لحظات المعركة حين ظنهن الناس ضمن الإمدادات العسكرية . كما يقال أن مجموعة من النساء المسلمات قد قاتلن قتالا مستميتا فى معركة اليرموك عام ٧٣٦ م . وكانت هند بنت عتبة التى شاركت فى صفوف جيش مكة فى معركة أحد قد شاركت فى معركة اليرموك بعدما اعتنقت الإسلام وأصبحت والدة لحاكم المسلمين فى سوريا ، وقد شاركت فى المعركة جنبًا إلى جنب مع أختها حويرة التى أصيبت فى تلك المعركة . ولعبت هند دوراً بارزاً فى تلك المعركة وهى تدفع المسلمين إلى القتال قائلة : «فتضربوا غير المختتنين بسيوفكم !» أما الشاعرة الشهيرة الخنساء فقد حضرت معركة القادسية عام ٦٣٦ م ، وكان شعرها كضربات السلاح . (٦)

وفى بدايات الإسلام كانت مشاركة النساء فى المعارك أمراً طبيعياً لطائفة الخوارج الذين وضعوا دور النساء فى الحرب فى إطار رسمى من خلال تأسيس الجهاد بوصفه فرضاً دينياً على كل من الرجال والنساء ، مثله فى ذلك مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج . (٧) وكانت حركة الخوارج مثل الحركة الشيعية قد نشأت عام ٦٥٧ نتيجة للنزاع الذى قام على الزعامة السياسية فى مجتمع المسلمين بعد وفاة محمد .

فكما كان الحال بالنسبة للحركة الشيعية وغيرها من الحركات المعارضة التى قامت فى بدايات الإسلام فإن الخلاف حول الزعامة السياسية جاء تعبيراً عن الخلاف على التفسير السليم ومعانى الإسلام وطبيعة المجتمع الذى جاء الإسلام لتأسيسه . وكما هو الحال أيضاً بالنسبة للفئات المعارضة الأخرى كان الخلاف بين الخوارج من جهة وبين المسلمين «التقليديين» نوى السيادة السياسية من جهة أخرى يدور حول العقيدة والزعامة السياسية ، إلا أن العقيدة كانت هى الصيغة السياسية المستخدمة حينذاك واللغة التى كان يتم فى سياقها مناقشة المسائل المتعلقة بالسلطة السياسية والعدالة الاجتماعية والمبادىء الأخلاقية الفردية . ومن هنا كان الانشقاق بين أنصار التقاليد وبين الخوارج وغيرهم من حركات المعارضة يدور حول طبيعة التنظيم السليم المجتمع بصورة شاملة ولم يقتصر على ما نطلق عليه اليوم «المسائل الدينية» . ولتقديم مثال على مسألة خلافية «دينية» بما تتضمنه من جوانب اجتماعية متعلقة بالمرأة نجد أن الخوارج قد رفضوا امتلاك الجوارى [ملك اليمين] وزواج البنات فى التاسعة والعاشرة من العمر وذلك على الرغم من امتلاك محمد لإحدى الجوارى وزواجه من عائشة وهى فى التاسعة تقريباً من عمرها ، وفى ذلك قال الخوارج بأن الله قد أباح لرسوله بعض المزايا المحرمة على غيره من الرجال . (٨) وعلى النقيض من ذلك ، اعترف المسلمون التقليديون بحق امتلاك الجوارى وزواج البنات ممن هن فى التاسعة من العمر قائلين أن تصرفات محمد تمثل سابقة تبيح لكل رجال المسلمين اتباعها . إن هذه النماذج الدالة على القراءات المختلفة تماماً للقرآن ولأفعال محمد وأقواله وأثر ذلك على المسلمين شديدى الالتزام بالدين إنما يوضح كله كيف أن مسائل التأكيد والتأويل والتفسير بالنسبة للفعل الواحد والنص الواحد قد تؤدى إلى تقديم صور متعددة للإسلام فيما يتعلق بالمرأة .

وفيما يخص النساء المحاربات ، رأى الخوارج أن اشتراكهن فى الحروب هى مسألة شرعية بل مطلب دينى حيث قامت النساء بمصاحبة محمد فى غزواته العسكرية وشاركن بالقتال فى معاركه . بل نال عدد من نساء الخوارج صيتًا حسنًا لشجاعتهن وبطولاتهن فى المعارك مثلما هو الحال بالنسبة لغزالة التى هزمت الحجاج فى مبارزة بينهما . أما التقليديون ممن عارضوا فرض الجهاد على النساء فقد قاموا فى معاركهم مع الخوارج بقتل نساء الخوارج ممن وقعن فى الأسر وتجريدهن من ثيابهن ، وهو سلوك مخالف تماماً للموقف من النساء فى ساحة القتال والذى كان سائداً فى المجتمع الإسلامى الأول . وقد كان ذلك التصرف استراتيجية فعالة دفعت نساء الخوارج آخر الأمر إلى الانسحاب من ساحة الحرب . وقد كان الخوارج الأوائل من العرب ، ولم يكونوا من الموالى (وهم الذين اعتنقوا الإسلام من الشعوب المجاورة والذين ربطتهم

بزعماء القبائل العربية رابطة الولاية ، فأصبحوا «الموالى») ولا من العرب المختلطين بالموالى ، وربما يكون هذا هو السبب فى استمرار الممارسات العربية القديمة من اشتراك النساء فى الحروب لدى الخوارج بخلاف المسلمين التقليديين الذين سعوا إلى الاندماج مع غير العرب بعد غزو بلادهم . [٩]

الدين

إن الأدلة المتعلقة بالنساء فى المجتمع الإسلامى الأول تشير بصورة عامة إلى مشاركة النساء الواضحة فى الأنشطة التى تقوم بها مجتمعاتهن ، بل إن مشاركتهن كانت متوقعة وأمراً مفروغاً منه ، بما فى ذلك مجالات النشاط الدينى إلى جانب المشاركة فى الحروب . فكانت نساء المجتمع الإسلامى الأول يترددن على المسجد ويحضرن الصلوات فى مناسبات الأعياد الدينية ويستمعن إلى محاضرات محمد ، ولم يكن دور النساء سلبياً فلم تقتصر مشاركتهن على الطاعة والانصياع وإنما شاركن بالمناقشة الحية والمحاورة فى الموضوعات الخاصة بالعقيدة والإيمان وغيرها من الموضوعات . وهكذا تبين الأحاديث أفعال النساء وأقوالهن تعبيراً عن إحساسهن بحقهن فى المشاركة فى الحياة الدينية فكراً وفعلاً ، والتعليق صراحة على أى موضوع أو مسألة بما فى ذلك القرآن ، مع احترام الآخرين لآرائهن والإنصات إليهن . وتوضح الأحاديث أمراً آخر على نفس الدرجة من الأهمية وهو أن محمداً اعترف بحق النساء فى التعبير عن آرائهن وكان يرد على كافة تساؤلاتهن بمنتهى الرضا . فعلى سبيل المثال كان لمحمد تابعات ضمن أتباعه ممن حفظوا القرآن ، وحدث أن اشتكت هؤلاء النساء من أن الرجال يسبقوهن فى تعلم القرآن وطلبن من محمد أن يفرد لهن وقتاً إضافياً لتعلم القرآن فيلحقن بالرجال ، فاستجاب محمد لمطلبهن هذا . [١٠] ويفترض من ذلك أن محمداً كان يقوم بتعليم الرجال شؤون الدين أثناء انشغال النساء بالأعمال المنزلية لا أثناء مواعيد الصلاة العامة فحسب .

وكان من أهم الأسئلة التى وجهتها النساء إلى محمد هو عن سبب توجه القرآن بالحديث إلى الرجال فقط بينما أن النساء أيضاً قد آمنّ بالله ورسوله . [١١] وقد أدى هذا السؤال إلى نزول آيات قرآنية موجهة بوضوح إلى كل من الرجال والنساء (سورة الأحزاب ، الآية ٣٥ ، يمكن النظر عاليه) ، وهى استجابة تبين استعداد محمد (والله) للإنصات إلى النساء وأخذهن فى الاعتبار ، وقد جاء القرآن موجهاً حديثه إلى النساء عدة مرات منذ ذلك الحين .

إن عادة الاهتمام بأفكار النساء وأخذ آرائهن فى الاعتبار والذى يتضح جلياً فى موقف محمد منهن يعكس بلا شك التوجهات التى كانت جزءاً من المجتمع بصفة أعم ، فقد كان لكلام النساء ثقل حتى فيما يتعلق بالمسائل ذات الأهمية الروحية والاجتماعية ،

وهى ظاهرة ظلت تمثل خاصية من خصائص المجتمع المسلم فى السنوات التى أعقبت وفاة محمد وهو ما يبدو بوضوح فى مساهمة النساء فى الأحاديث . وقد كان حفظ الأحاديث منذ بدايته يتم بهدف تنظيم السلوك الاجتماعى لا مجرد سعيًا لجمع وحفظ مجموعة من الذكريات المقدسة ، فقد كانت الأحاديث بالنسبة لذلك المجتمع الذى فقد زعيمه بمثابة وسيلة لتحديد ما كان مقبولاً أو مستهجنًا على مستوى السلوك الاجتماعى فى تلك المواقف التى لم يترك محمد فيها حكمًا صريحًا . وكان الاعتراف بشهادة النساء حول أقوال الرسول وأفعاله هو اعتراف بصلاحيتهن فى الأمور ذات العلاقة التنظيمية والتوجيهية بالأعراف والقوانين ، وبالفعل أصبح للأحاديث دور أساسى فى المجتمعات الإسلامية التالية ، يحتل مكانة جنبًا إلى جنب القرآن بوصفهما مصدرين من مصادر التشريع يشتق منهما القانون .

وكانت زوجات محمد أكثر النساء مساهمة فى هذه المادة ، مع وجود ذكر لنساء آخريات ، وقد جاءت عائشة فى المرتبة الأولى كمحدثة من المحدثات ثم أعقبتها أم سلمة وزينب معًا فى المرتبة الثانية ، حيث أجمع الجميع على أن عائشة كانت أقرب الناس إلى محمد . وبمجرد وفاته أخذ المجتمع يستشيرها بشأن تصرفات محمد وكانت ردودها تحل بعض المشكلات الخاصة بالسلوك وأحيانًا بعض المسائل القانونية . فعلى سبيل المثال حين توفيت فى عام ٦٧٠ م صفية أرملة محمد (عليه الصلاة والسلام) التى كانت يهودية قبل اعتناقها الإسلام ، وكانت قد أوصت بثلث تركتها لابن أخيها ، وقد اختلف القوم حول إذا ما كانت وصيتها سليمة مع أن ابن أخيها يهودى الديانة ، وحين استشاروا عائشة حول الموضوع أجابت بأنه لابد من احترام وصية الموتى . كما أن أقوال عائشة بشأن الكيفية التى كان يصلى بها محمد أو يقرأ بها آية من القرآن كانت هى الفاصلة فيما يتعلق بكيفية الصلاة وقراءة الآية القرآنية المعنية . وكانت عائشة نفسها من أبرز مصادر التراث حيث نقلت عنها الأحاديث التي أوردها معظم مصادر التراث الإسلامى المبكر ، حيث ينسب إليها حوالى ألفين ومائتين وعشرة حديثًا ، ونجد فى البخارى ومسلم وهما من أكثر مصادر الحديث دقة وصحة فى جمع الأحاديث أنه يرد فيهما حوالى ثلاثمائة حديث منسوب إلى عائشة . (١٢)

ولعل الأهم من كم مساهمة عائشة وغيرها من النساء فى الأحاديث هو قيامهن بهذا الدور فى الأساس ، أى حرص معاصرى محمد ومن تلاهم مباشرة على البحث عن هؤلاء النساء والاعتماد على شهاداتهن وإيرادها جنبًا إلى جنب الرجال ، وهو أمر فى حد ذاته بالغ الأهمية ، فكم يبلغ عدد الديانات الكبرى فى العالم التى تشتمل على أقوال النساء وشهاداتهن ضمن النصوص الدينية الرئيسية ، وأى منها يسمح بشهادة امرأة حول القراءة الصحيحة لكلمة ما مما يرد فى النصوص المقدسة أن تكون ذات تأثير فى

القرار النهائى فى هذا الصدد ؟ فلا يجب التقليل من ذلك الوضع على أساس أن هذه الشهادات جاءت على ألسنة زوجات محمد ، وهو ما جعلها مقبولة من الجميع لعلاقة هؤلاء النساء الحميمة بمحمد . ففى فترات عديدة من التاريخ الإسلامى بما فى ذلك العصر العباسى تعرضت النساء إلى مستوى من الامتهان حتى أنه ما كان أحد ليلتفت إلى كلامهن مهما بلغت درجة قرابتهن من علية رجال القوم . فلو لم يكن المجتمع بالفعل يعترف بصحة شهادة النساء فى العصور السابقة لأصبح من الممكن على سبيل المثال تصور قيام الغزالى وإخوانه من علماء الدين والتشريع باستبعاد شهادة النساء بصرف النظر عن تأصلها ، اعتماداً على قراءة صحيحة لإحدى الآيات القرآنية أو فيما يتعلق بأية مسألة أخرى فى صالح الآراء الواردة عن مصدر من الرجال . فالإجراءات التى فرضت مؤخراً فى باكستان والتى تصبح شهادة امرأتين بمقتضاها مساوية لشهادة الرجل الواحد ، لو كانت مطبقة فى بدايات الإسلام لكان من المحال الاعتراف بما ورد نقلا عن إحدى قريبات محمد مثلاً دون أن تؤيدها تماماً امرأة أخرى . إلا أنه ولحسن الحظ كان موقف المجتمع الإسلامى الأول رجالاً ونساء يقوم على اعتبار مساهمات النساء جزءاً لا يتجزأ من التراث ، ومن هنا وحتى فى أكثر العصور تحيزاً ضد المرأة كان فى وسع النساء المساهمة بقدر ما فى عالم الفكر والعلم . وكانت وجود المحدثات ممن حفظن الأحاديث وتلقين العلم عادة على أيدى آبائهن ظاهرة متكررة فى المجتمعات الإسلامية فى مختلف العصور ، بما فى ذلك العصر العباسى . (١٢)

وهناك تفاصيل أخرى عديدة تشهد على المكانة العالية التى وضع المجتمع أرامل محمد فيها ، والقيمة الكبيرة التى ألحقها المجتمع بوجهات نظرهن وآرائهن . فمع حصولهن على أعلى الرواتب فى الدولة ظلت نساء محمد مقيمات معًا فى بيوتهن الملحقة بالمسجد والتى أقمن فيها سابقًا مع محمد ، وهو المكان الذى أصبح من أكثر الأماكن قداسة فى الإسلام . وقد نالت بعضهن نفوذاً كبيراً ، بينما عشن جميعًا حياة مستقلة – وخاصة هؤلاء اللاتى لم يخضعن لسلطة رجل آخر ، وهو ما أصبح مطلبًا من مطالب الإسلام التقليدى فيما بعد تجاه النساء . وهكذا احتلت مجموعة من النساء المستقلات وغير المتزوجات مكانة بارزة فى المركز الروحى والمادى للإسلام فى تلك المرحلة التى شهدت استقرار الدولة وتوسعها . إلا أن المفارقة تكمن فى أن هذا الوضع يخص مرحلة تاريخية مبكرة فى عقيدة تنظر فى شكلها التقليدى نظرة استهجان إلى العزوبة وعدم الزواج وتطالب المرأة دائمًا بالحياة تحت وطأة سلطة الرجل .

وكانت عائشة وحفصة بصفتيهما ابنتى الخليفين الأول والثانى أبى بكر وعمر ، تتمتعان بمكانة ونفوذ أكبر من الأخريات ، كما قام كل من أبى بكر وعمر قبل وفاته مباشرة بإلقاء بعض المسؤوليات والمهام على عاتق بنتيهما بدلا من أبنائهما من الذكور .

وكان أبو بكر قبيل وفاته قد ترك لابنته عائشة مسؤولية إنفاق بعض الأموال والأملاك العامة ومهمة توزيع أملاكه الخاصة بين أبنائه وبناته الآخرين . وبعد وفاة عمر انتقلت النسخة الأولى من القرآن إلى حفصة لتكون فى حفظها بعد أن كانت فى حفظ أبى بكر ثم عمر من بعده . (١٤)

ولم يكن الأقرباء الذكور هم فقط الذين يحترمون آراء أرامل محمد ، وإنما سعى إليهن أفراد المجتمع ككل طلبًا للرأى والمعونة حتى فى المسائل المتعلقة بالسياسة ، وهو المجال الذى لم تساهم فيه النساء أثناء حياة محمد . فعلى سبيل المثال حين تعرض الخليفة عثمان الذى جاء بعد عمر للانتقاد لما أبداه من محاباة تجاه أهله ، تعهد ألا يعين أحداً حاكماً إلا «من رضيت به زوجات الرسول وأولو الأمر منكم» . وحين ظل نقاده غير مطمئنين إليه ناشد عائشة وأرامل محمد الأخريات تأييده فى موقفه ، وقد ساندته صفية تحديداً حينئذ . (١٥)

وقد خاضت عائشة بنفسها غمار السياسة فألقت خطبة فى المسجد بمكة ولعبت دوراً بارزًا وربما مركزيًا فى تكثيف المعارضة ضد وصول على إلى الخلافة (يمكن الرجوع إلى الفصل الثالث) . وتعتبر محاولتها تلك فى حد ذاتها علامة على اعتراف المجتمع بقدرة النساء على القيام بأدوار الزعامة ، بل تتمثل أهمية ذلك الموقف برمته فى مجرد كونه قد حدث بالفعل . كما أن الجدل الذى تبع ذلك – من حيث أن عائشة كانت قد خرجت على أوامر محمد ببقاء زوجاته فى بيوتهن ، أو أنها كانت تأخذ خطوة مناسبة فى المجازفة باقتحام الساحة السياسية – هو جدل ذو أهمية فى حد ذاته . وقد أدانها الكثيرون – ربما أكثر عدداً ممن كان سيدينونها إن كانت قد انتصرت – إلا أن هناك العديد ممن هبوا للدفاع عنها ، فحين قال زيد بن سفيان وهو خارج المسجد «لقد أمرت بالبقاء فى دارها وأمرنا بالقتال ... وهى الآن تأمرنا بأن نفعل ما أمرت هى به بينما تخرج هى لتنفيذ ما أمرنا نحن به» ، فأجاب شبث بن ربعى قائلاً : «إذا سرقت قطع الله يدك ، وإن عصيت أم المؤمنين فسيضرب الله عنقك ، فلم تأمر سوى بما أمر الله تعالى به ألا وهو إصلاح شؤون الناس» . (١٦) وقد تبع ذلك الرجل عائشة إلى أرض المعركة ، ووجود من اتبعوا منطق ابن ربعى إنما يوضح الفارق بين هذا المجتمع والمجتمع العباسى حيث لم يكن من الممكن تصور قيام جدل حول مشاركة النساء فى الأحداث ناهيك عن أن يسمح لامرأة بإلقاء خطبة فى المسجد أو أن تقود جيشًا إلى الحرب .

الزواج

شهدت الفترة الانتقالية ما بين المجتمع الإسلامى الأول وبين المجتمع العباسى تغييراً ملحوظاً فى موقف المجتمع من المرأة والزواج ، بداية من مسألة تقبل فكرة الزواج بالمرأة الثيب سواء كانت أرملة أو مطلقة – وهى فئة من النساء يشار إليها بالبشاعة والعار فى الكتابات العباسية – ونهاية بالتوقعات الشرقية للمرأة فى الزواج . وكان اتجاه التغير مثله فى ذلك مثل مجالى مساهمة المرأة فى الحروب وفى القضايا الدينية ، هو اتجاه يميل نحو الانغلاق والاضمحلال .

وتشهد الأدلة الكافية على أن النساء فى المجتمع الإسلامى الأول كن يتزوجن مرة أخرى بعد الطلاق أو الترمل دون أن تصيبهن أية وصمة ، وليس أدل على ذلك من حياة أم كلثوم وعاتكة بنت زيد . فقد اعتنقت أم كلثوم الإسلام وهى عزباء ثم هاجرت من مكة إلى المدينة لتنضم إلى المسلمين ، وقد لحق بها إخوانها فى المدينة مطالبين محمداً بأن يسلمها إليهم . وحين ناشدت أم كلثوم محمداً بأن تبقى فى المدينة نزل عليه الوحى بحكم يحرم إعادة النساء إلى الكفار . وقد تزوجت أم كلثوم آخر الأمر زيداً ابن محمد بالتبنى ، وحين توفى زيد فى إحدى المعارك عام ٦٢٩ م تزوجت بمسلم آخر هو الزبير بن العوام الذى كان يعاملها بقسوة شديدة ، وعلى الرغم من أنه رفض تطليقها إلا أنها نجحت فى التحايل عليه لينطق بالكلمات اللازمة لإعلان الطلاق . وحين أنجبت أم كلثوم اشتكى الزبير إلى محمد بأنها قد حصلت على الطلاق بالحيلة ، ولكن دون أن تحقق شكواه تلك أية نتيجة . ثم تزوجت أم كلثوم فيما بعد من عبد الرحمن ، وحين توفى فى عام ٦٥٢ م تزوجت عمرو بن العاص قائد الغزوات على مصر ، وكانت هى فى الأربعينات من عمرها حين تزوجته ، ولها عدد من الأطفال الذين أنجبتهم من زيجاتها الثلاث السابقة . (١٧)

كانت عاتكة بنت زيد (توفيت عام ٦٧٢ م) المعروفة بجمالها وذكائها وقدراتها الشعرية قد تزوجت أربع مرات ، وتوفى زوجها الأول ابن أبى بكر تاركًا لها ميراثًا لا بأس به على شرط ألا تتزوج من بعده . إلا أنها بعد أن رفضت عدداً من الخطاب وافقت على الزواج من عمر بن الخطاب الذى قتل عام ٦٤٢ ، فتزوجت الزبير بن العوام على شرط ألا يضربها ولا يمنعها عن حضور الصلاة فى المسجد ، وحين قتل فى إحدى المعارك عام ٦٥٦ تزوجت للمرة الرابعة من الحسين ابن الخليفة على وكانت فى حوالى الخامسة والأربعين من عمرها حينذاك . (١٨)

وإضافة إلى ما يوضحه ما سبق من خلو زواج الثيب من أى وصمة فإن المعلومات الموجودة حول هاتين المرأتين تشير إلى أن العمر والزواج السابق لم يكن يحول دون

زواج النساء زواجًا متميزًا اجتماعيًا ، فضمن زوجات محمد كانت خديجة كما نتذكر أكبر منه بخمسة عشر عامًا ، وكانت عائشة هى الوحيدة التى لم يسبق لها الزواج .

ويؤكد اعتناق أم كلثوم الإسلام ثم هجرتها من مكة نقطة سبقت الإشارة إليها ألا وهى أن نساء العرب تمتعن بقدر من الاستقلال فى حرية اتخاذ القرار والفعل . فقد كانت أم كلثوم امرأة عزباء انضمت إلى صفوف الأعداء فى وجه معارضة أهلها . ونجد أن تحديد عاتكة لشروطها عند الزواج من الزبير وكذلك نجاح أم كلثوم فى التحايل على الزبير للحصول على الطلاق - وعدم إجبار محمد لها على العودة إلى الزبير رغم شكواه - إنما تشير كلها إلى أن القوانين الأكثر صرامة بالنسبة للنساء والتى تضمنها النمط الإسلامى للزواج الذى جاء به محمد كان مع ذلك يحتفظ بقدر من المرونة ، فقد كان فى وسع النساء التفاوض حول شروط الزواج المقبولة لهن ، تلك المرونة التى ربما تكون قد نبعت جزئيًا من الضغوط التى كانت لا تزال تمارسها الأعراف الجاهلية وطبيعة المجتمع الإسلامى الأول فى المراحل ما قبل البيروقراطية للدولة الإسلامية ، والتى لم تكن قد تعرضت بعد لقيود النظام الإدارى والقانونى الذى اكتسبه الإسلام مع انتقاله إلى المجتمعات المدنية فى الشرق الأوسط .

فقد استمرت عادات الجاهلية وتوقعاتها لفترة وجيزة فى إطار المرحلة الانتقالية ، حيث استمرت عادة الزواج المتكرر على سبيل المثال واعتماد النساء من الطبقة العليا على الأقل على إمكانية دخولهن فى علاقة زواج وفقًا لشروطهن الخاصة . وهناك نموذجان لحياة امرأتين من الطبقة الارستقراطية ، وهما عائشة بنت طلحة (توفيت ٧٢٨ م) وهى ابنة أخت عائشة زوجة محمد ، وسكينة بنت الحسين (توفيت ٧٣٥ م) وهى حفيدة فاطمة بنت محمد . فقد اشتهرتا لجمالهما وذكائهما وقدراتهما الأدبية ، كما كانت عائشة معروفة بمعرفتها بالتاريخ والأنساب والفلك وهى العلوم التى تعلمتها حسب قولها على يد خالتها عائشة . وقد تزوجت عائشة بنت طلحة ثلاث مرات بينما تزوجت سكينة ما بين أربع إلى ست مرات . وإضافة إلى ذلك تشير المراجع إلى أن سكينة كانت قد بادرت بالطلاق فى إحدى زيجاتها وأنها صممت على بعض الشروط الجامدة - بل وتكاد تكون مزاجية - فى عقد زواج آخر . وقيل أن زوجها قد وافق على عدم الزواج بغيرها وألا يمنعها من أن تفعل ما بدا لها وأن يسمح لها بالإقامة قرب صديقتها أم منظور ، وألا يعارضها فى أى رغبة من رغباتها (٢ : ٩٠١ ، ٦٠٢ - ٦٢٣) . [١٩] وإذا ما اعتبرنا شروط سكينة غير عادية ، إلا أنه لم يكن من غير المعتاد على الأقل بين أفراد صفوة المجتمع اشتمال عقود الزواج على بنود وشروط محددة .

إن تجربة كل من أم سلمة وأم موسى ، بعد مرور عقدين أو ثلاثة من عائشة وسكينة ، تبين استمرار قيام النساء بتحديد الشروط - وهى شروط تضمن لهن درجة من الاستقلال الذاتى وقدراً من التكافؤ والتبادل بين الطرفين فى الزواج - إلا أن الوضع بالنسبة لهما الآن كان يتطلب الوقوف فى وجه معارضة متزايدة وشديدة من الآخرين . كانت أم سلمة من أصول عربية أرسقراطية وقد سبق لها الزواج مرتين من قبل ، وحدث أن لفت نظرها شاب حسن الطلعة يدعى العباس كما تقول الحكاية ، وحين علمت بأصله النبيل رغم رقة حاله المالية أرسلت إليه عن طريق أحد العبيد عرضها الزواج به ومبلغاً من المال ليقدمه مهراً لها ، فقبل العباس العرض وأقسم لها أنه لن يتخذ زوجة أخرى أو جارية أبداً (٢ : ٦٣٢ - ٦٣٦) . وقد أصبح العباس خليفة للامبراطورية الإسلامية (٧٥٠ - ٧٥٤) ومؤسساً للدولة العباسية وعاصمتها بغداد .

وكان العباس وريثاً للأعراف العربية مثلما كان قد ورث أعراف صفوة المجتمع الفارسى الذى كان يمثل الطبقة العليا فى تلك المنطقة منذ عدة قرون . وكان معظم أفراد الطبقة العليا الفارسية ممن لم يموتوا فى الحروب العربية قد تحولوا من الزرادشتية إلى الإسلام الذى أصبح الدين الرسمى الجديد للدولة ، وقد احتفظوا هم وأبناؤهم بوضعهم الاجتماعى كطبقة عليا واحتلوا المناصب الإدارية فى الدولة الجديدة . وقد كان التراث الفارسى قائماً على احتفاظ الملوك بألوف من الجوارى كما كانوا ينشرون مطالبهم فيما يتعلق بما يريدونه فى النساء ، لترسل إليهم الجوارى حسب الطلب . ومن المؤكد أن الأسس المتأصلة فى هذا التراث هى التى دعت أحد رجال البلاط إلى تقديم النصيحة للعباس ، فقد أعلن رجل البلاط خالد بن صفوان أنه غير قادر على فهم السبب وراء اكتفاء الخليفة بامرأة واحدة ، وأنه يحرم نفسه بذلك من الاستمتاع بتنوق النساء فى صورهن المتنوعة فى امبراطوريته : الطويلة منهن والهيفاء ، الناعمة البيضاء ، المجربة والرقيقة ، السمراء دقيقة القد ، والممتلئة القد من بلاد البربر (٢ : ٦٣٣) . إن السلسلة السابقة من الصفات - التى تصف المرأة كما لو كانت شيئاً يتم تنوقه كإحدى ثمرات الفاكهة فى صحن ، لا كفرد تحدد شروطها وتتوقع قدراً من المبادلة والتكافؤ فى العلاقة الزوجية - إنما تنم عن تغير جوهرى فى الموقف من النساء الذى بدأ تدريجياً يحتل موقعه فى المجتمع . وأود أن أضيف هنا أن العباس لم يخضع لرأى خالد ، وحين دخلت أم سلمة على زوجها بعد خروج خالد بقليل ، لاحظت ما كان عليه من الضيق والقلق فأقنعته بأن يبوح لها بسبب ذلك الكدر ، فما كان منها إلا أن أرسلت مجموعة من العبيد الأقوياء ليضربوا خالداً حتى كادوا أن يقتلوه من الضرب .

أما أم موسى زوجة المنصور (٧٥٤ - ٧٧٥) الخليفة الذى جاء بعد العباس ، فقد واجهت معارضة أشد . وقد كانت هى الأخرى تنتمى إلى أصول عربية أرستقراطية واشترطت فى عقد زواجها الذى شهد عليه عدد من الناس ألا يتخذ المنصور لنفسه زوجة غيرها أو جارية . وحين تولى المنصور الخلافة أخذ يطلب من القضاة واحداً تلو الآخر إعلان بطلان عقد الزواج ، إلا أن أم موسى كانت تنجح فى معرفة اسم القاضى الذى يتعامل زوجها معه ، فترسل لذلك القاضى هدايا كبيرة ليحكم فى صالحها . وحين توفيت أم موسى أهدى رجال البلاط الخليفة مائة فتاة من الأبكار ، أما أم موسى فقد أوقفت من مالها على الجوارى ممن لم ينجبن سوى البنات (٣ : ١٥١٠) . (٢٠) ويبدو من ذلك أنها كانت واعية بأن معركتها للاحتفاظ بشرطها فى الزواج على ألا يتخذ زوجة أخرى كان جزءاً من وعيها بوجود تدهور شديد وعام فى أوضاع النساء وحقوقهن .

الفصل الخامس

تطور الخطابات المؤسِّسة

كان غياب النساء فى العصر العباسى عن كافة أوجه النشاط الأساسية للمجتمع واضحاً بجلاء . فلا يرد للنساء ذكر فى المصادر التاريخية التى تتناول تلك الفترة ، مقارنة بأدوارهن فى العصور السابقة سواء فى ساحات المعارك أو المساجد ، كما لايرد وصف لمشاركة النساء أو مساهمتهن الفعالة فى الحياة الثقافية أو كقوة منتجة فى مجتمعهن . وهكذا كانت النساء من الطبقات العليا والبرجوازية يقضين حياتهن فى عزلة تحت حراسة الغلمان إن كن على قدر من الثراء . وقد بلغت درجة القيود المفروضة عليهن وتقليص أدوارهن فى الحياة إلى الحد الذى جعل كلام نبيا أبوت - وهى مؤرخة متميزة لنساء طبقة النخبة فى المجتمع العباسى - فى معرض حديثها عن النساء حينذاك يبدو كما لو كان أقرب إلى تصورات المستشرقين عند الحديث عن أعراف العرب فى تلك الحقبة التاريخية ، حيث تقول نبيا أبوت بأن النظر إلى «المعايير الاجتماعية والأخلاقية التى أصبحت سائدة» لابد وأن يتم «فى ضوء بعض المؤسسات وأوجه ضعف الطبيعة الإنسانية التى تميل عادة نحو التدهور فى وجود الثراء وسعة العيش» . وهى ترى أن تلك المؤسسات تتمثل فى :

> ثلاثة أوجه وهى تعدد الزوجات وامتلاك الجوارى وعزل النساء ، وقد كان لعزل الحريم تأثير أكبر بكثير بالنسبة للمرأة العربية الحرة عنه بالنسبة لسبايا الحروب ومن ولدن فى العبودية . وكانت المرأة سواء الحرة أو الأمة تعيش محبوسة وراء الحجب الكثيفة والأبواب المغلقة والتى كانت حبالها ومفاتيحها مودعة فى يد تلك الفئة المثيرة للشفقة أى الغلمان . وكلما ازداد حجم الحريم عددا كلما أفرط الرجال فى التمتع بالنساء حتى الشبع ، وكان الشبع هنا يعنى الوصول إلى مرحلة الملل بالنسبة للرجل وإهماله العديد من النساء . وفى هذه الأوضاع ... كان المجتمع وخاصة فى طبقاته العليا يعيش فى حالة من الرضا والسعادة ، بأساليب غير طبيعية وغير سوية(١) .

وقد وصلت الأمور إلى ما وصلت إليه بخطى تدريجية . فقد كانت التغيرات الهائلة التى طرأت على المجتمع نتيجة للتوسعات الإسلامية عبر حدود المنطقة العربية هى تغيرات شملت كافة أوجه الحياة ، بما فيها العلاقات بين الرجل والمرأة .

فقد جاءت التوسعات بثروة هائلة وبالعبيد للمراكز الإسلامية فى المنطقة العربية ، وكان معظم هؤلاء العبيد من النساء والأطفال الذين كان كثير منهم قبل وقوعهم فى الرق والأسر من أتباع وحريم صفوة المجتمع الساسانى . ولعل بعض الإحصائيات المقارنة تشير إلى التغير الهائل الذى نجم عن التوسعات الإسلامية منعكسا على أسلوب الحياة العربية . فقد حصلت عائشة على مائتى ألف درهم مقابل حجرتها التى دفن فيها محمد ، مع احتفاظها بحق استخدامها حتى وفاتها . ولم ترث عائشة شيئا عن محمد (عليه الصلاة والسلام) حيث تصدق بأمواله القليلة للمحتاجين ، كما أنه ولقلة إمكاناته المادية لم يكن فى وسعه على سبيل المثال الاستعانة بأى من العبيد أو الخدم ليساعدوا ابنته فاطمة فى أعمالها المنزلية رغم شكواها المريرة من التعب . وما أن بدأت التوسعات إلا وأصبحت أعداد العبيد الذين يمكن امتلاكهم هائلة مثلها مثل قدر الأموال والثروات التى أمكن الحصول عليها . فأصبح فى إمكان فرد من النخبة المسلمة امتلاك ألف من العبيد بعد بدء الغزوات ، بل وأصبح فى وسع كل جندى أن يمتلك الخدم بداية من خادم واحد إلى العشرة . فحين توفى الزبير زوج أخت عائشة عام ٦٥٦ ، ترك وراءه ألفا من العبيد وألفا من الجوارى . (كان لمحمد جارية واحدة فقط) . وقد تزوج الخليفة على تسع زوجات وعددا من الجوارى بعد التوسعات ، بينما لم يكن متزوجا سوى من فاطمة بنت محمد حتى وفاتها ، أما ابنه الحسن فقد تزوج وطلق مائة من النساء[٢] .

وكان الحال مشابها من حيث الثراء وامتلاك العبيد والجوارى فى العراق مقر عاصمة الإمبراطورية الساسانية قبل التوسعات العربية . وقد كان سكان العراق وقت الغزو العربى من أصول عرقية متنوعة ، فقد بدأت حركة هجرة فارسية إلى العراق مع نشأة الإمبراطورية الساسانية فى القرن الثالث الميلادى ، وأصبح الفرس يمثلون الطبقة العليا وشريحة صغيرة من طبقة الفلاحين بعد جلب بعض عمال الزراعة من فارس وخاصة فى مناطق العراق العليا . أما الآراميون الذين كونوا طبقة الفلاحين ، فكانوا من أكبر الفئات العرقية حجما فى العراق جنبا إلى جنب مع العرب الذين كانوا قد انتقلوا إلى العراق فى العصر القديم وفى نهايات العصور القديمة (حوالى عام ٥٠٠ ق.م) . وكانت الزرادشتية هى الدين الرسمى والمؤسسة الدينية التى تضم الطبقة العليا ، والتى تمت الإشارة سابقا إلى قواعدها بخصوص الزواج والنساء . وإلى جانب الزرادشتيين ، كان السكان يتكونون من المسيحيين واليهود والوثنيين والغنوصيين والمانويين ،

ولم يوجد بالضرورة ارتباط بين الهوية الدينية والهوية العرقية ، فكان من الآراميين على سبيل المثال اتباع لليهودية والمسيحية والوثنية والمانوية ، كما كان هناك من بين العرب والفرس لا الآراميين فحسب، من يعتنقون المسيحية التى لعلها كانت هى أكثر العقائد انتشاراً[٣] .

وقد أدى الغزو العربى إلى حدوث عمليتين فى نفس الوقت وهما عملية التعريب الكبيرة التى تمت لسكان العراق واعتناقهم الإسلام ، صاحبتها عملية دمج الثقافة والعادات والمؤسسات الخاصة بتلك المنطقة ذات التركيبة الثقافية والإدارية المعقدة داخل الحضارة الإسلامية الناشئة . وهكذا حدث التفاعل والتداخل على عدة مستويات بما فى ذلك ما يتعلق بحياة الأفراد من حيث الممارسات الإدارية والبيروقراطية من ناحية التراث الأدبى والثقافى والقانونى والمعرفى من ناحية أخرى .

فقد جاء الغزو أول ما جاء به إلى العراق بأعداد ضخمة من الجنود العرب ، حيث كان جيش المسلمين بمن انضم إليه من البدو قد فاق عدده خمسة وثلاثين من الرجال فى معركة القادسية الهامة (٦٣٦) على سبيل المثال ، فقام الجنود بإقامة مدن ذات حاميات عسكرية واستقروا فيها كالكوفة والبصرة ، فى حين تم تعيين آخرين فى بعض المراكز الإدارية بالعراق . وإذا كان بعض أفراد الفرق العسكرية العربية قد جاءوا بصحبة عائلاتهم إلا أن غالبيتهم لم تكن كذلك فاتخذوا لأنفسهم زوجات وجوارٍ من السكان المحليين غير المسلمين . ولم يكن بعض هؤلاء الجنود يعلم بمدى إمكانية اتخاذهم زوجات من غير المسلمات فمنهم من قام فيما بعد بتطليق زوجته عند زواجه بإمراة مسلمة ، بينما احتفظ آخرون بزوجاتهم غير المسلمات (٢٣٦-٢٥٣) . وعلى أية حال فقد عاشر المسلمون أهل العراق بما تضمنه ذلك من تمازج وتفاعل فى أساليب الحياة والممارسات والتوجهات ، ونتج عنه جيل من الأبناء والبنات .

وإذا أخذنا فى الاعتبار أعداد الفرس ممن وقعوا فى الأسر فإن أكثر أشكال التفاعل تمت بين الفرس والعرب ، وكان معظم الأسرى من أسر رجال الجيش والطبقة العليا وكذلك النساء والأطفال وفئة الذكور من غير المحاربين . ولم يكن الفلاحون يتعرضون فى العادة إلى أذى طالما لم يمارسوا أى شكل من أشكال المقاومة ، فاستمروا فى أعمال الزراعة على أن يدفعا الجزية التى كان على غير المسلمين دفعها . وقد تم إرسال الكثير من الأسرى أول الأمر إلى المنطقة العربية حيث امتلأت بهم أسواق العبيد والرقيق ، إلا أنه مع تزايد استقرار العرب فى العراق أخذ الجنود يحتفظون بالأسرى بما فى ذلك بنات الطبقة الحاكمة والأرستقراطية الفارسية فاتخذوا من بينهن الزوجات والجوارى . وهكذا أصبحت نساء الفرس من ذوات الأصول الحرة عنصراً هاماً من عناصر الحاميات العسكرية ، كما كبر أطفالهن ليصبحوا بدورهم من فئة العبيد والموالى بالنسبة للمسلمين . وكان الأسرى من إيران – الذى ما لبث أن وقع فى أيدى العرب – قد زادوا من تدفق العبيد الفرس ، فبحلول عام ٦٥٧م كانت حامية عسكرية مثل الكوفة تضم ثمانية آلاف من الموالى والعبيد والمسجلين فى القوة العسكرية (١٩٦) .

وقد كانت هناك عوامل أخرى ساهمت فى الاندماج بين الفرس والعرب ، فقد انضم عدد لا بأس به من الجنود الفرس إلى جيش المسلمين كما عقد الكثير من أفراد الطبقة الفارسية العليا اتفاقا مع العرب المنتصرين واعتنقوا الإسلام الذى تحول إلى الدين الجديد للطبقة الحاكمة . بينما أصبح آخرون من أبرز أعضاء الكنيسة المسيحية النسطورية Nestorian Christian Church ونجوا دون فقدان مكانتهم وانتمائهم الطبقى (٢٠٢-٢٠٣) .

وهكذا دخل أسلوب الحياة الفارسية فى نسيج الحياة العربية وخاصة فى العراق ، وكذلك فى المنطقة العربية وتحديداً فى مكة والمدينة عن طريق الأسرى الفرس . ومن السهل نسبياً توثيق بعض جوانب ذلك التفاعل ، حيث يقوم مايكل مورونى Michael Morony فى بحثه بقدر من التفصيل الجوانب الانتقالية فى ذلك العصر بالإشارة إلى الأكلات والأطعمة المترفة التى بدأ العرب يعتادون تناولها مثل اللحوم والأرز والسكر ، وكذلك الأنواع المختلفة للأقمشة والملابس (٢٥٩) . وإذا كانت التفاعلات الإنسانية فيما يتعلق بقضايا الجنوسة على نفس الدرجة من الوضوح والتكرار والحميمية مثلها فى ذلك مثل شؤون الطعام والملابس ، إلا أنه يتم التعبير عن جوانبها المادية والنفسية والسياسية فى النصوص بصورة غير مباشرة . وحين يشير مايكل مورونى إلى هذه التفاعلات فهو إنما يتعامل معها من منطلق أن ما تم هو مجرد قيام النساء والأطفال الفرس «بإدخال النظام المنزلى الفارسى إلى البيوت العربية» (٢٠٨-٢٠٩) ، وهو ما يعكس إلى حد ما التوارى النصى لهذا البعد الاجتماعى المحدد وغير الملموس فى نفس الوقت .

إن سياسات الجنوسة الخاصة بعصر ما ، رغم تواريها فى نصوص ذلك العصر، تظل مع ذلك قائمة فى الإنتاج النصى ضمنا أو صراحة فى أيديولوجيا الجنوسة . فكل الكتاب (كما تقول إليزابيث فوكس جينوفيس Elizabeth Fox-Genovese) هم أسرى «المجتمع الذى يعيشون فيه»[٤] . فالرجال الذين قاموا بإنتاج نصوص العصر العباسى أيا كانت ، سواء الأدبية منها أو القانونية ، قد نشأوا تحت تأثير فرضيات مجتمعاتهم بشأن الجنوسة والنساء وهياكل القوى التى تحكم العلاقات ما بين الجنسين ، وهى فرضيات وهياكل تم تقنينها وبالتالى ممارستها على مستوى المعاملات اليومية فى الحياة العادية ، وهى التى تعود فتشكل خبرات هؤلاء الرجال التى يتشربونها فيعاودون إنتاجها . فيتم تدوين تلك الفرضيات والممارسات بدورها فى النصوص التى كتبها هؤلاء الرجال ، متخذة صورة الأحكام الفقهية حول طبيعة ومعنى الجنوسة ، أو قيامها ضمنيا بالتأثير على تلك النصوص من حيث الفرضيات التى يقوم عليها مفهوم الجنوسة والنساء فيها . (فلم تكن النساء فى هذا العصر منتجات

للنصوص مثلما كان الحال فى العصر الإسلامى الأول حين كانت النساء ضمن مؤلفى النصوص الشفاهية التى قام الرجال فيما بعد بتدوينها) . إن الممارسات والفرضيات المتعلقة بالنساء فى المجتمع والتى أثرت على الواقع النفسى والاجتماعى للكتاب العباسيين - من علماء الدين والمشرعين والفلاسفة - قد عادت إلى الظهور فى نصوصهم لتصبح أقرب إلى المنشور الزجاجى الذى يحدد الطريقة التى يرون ويفهمون بها كل ما هو متعلق بالنساء والجنوسة . وتمثل النصوص التى تركها رجال ذلك العصر أساساً للنصوص الفقهية الإسلامية . وسأقوم فى الجزء الأول من هذا الفصل بعرض موجز لفرضيات ذلك المجتمع وممارساته وخاصة تلك التى أصبحت النمط السائد على أعلى المستويات وأكثرها تأثيراً من الناحية الأيديولوجية فى المجتمع ، كما أقوم بعرض أيديولوجية الجنوسة التى كانت تشكل تلك الممارسات والأعراف . ويلى ذلك تتبع للطريق التى أثرت بها هذه الأعراف وتلك الأيديولوجية فى تفسير رسالة الإسلام .

لقد كان صفوة الرجال المسلمين فى العصر العباسى (بل ومنذ العصر الأموى) يتمتعون بالوضع المادى الذى يمكنهم من امتلاك ما بدا لهم من الجوارى وبأعداد لم يكن يمكن تخيلها فى المجتمع الإسلامى أيام محمد . وعندما أصبح من العادى بالنسبة لرجال الطبقة العليا امتلاك حريم كبير من الجوارى ، حدث بالتالى تغير فى طبيعة العلاقات ما بين الجنسين ، فأصبح ولفترة قصيرة فى وسع نساء الطبقة العليا بفضل أصولهن الأرستقراطية التفاوض حول شروط زواجهن . إلا أنه بمجرد ما أن استقر النظام الجديد وسمح القانون للرجال مع تزايد ثرواتهم شراء الأعداد التى يرغبون فيها من النساء الفاتنات والمتمرسات فى إشباع أهواء الرجال ، حتى تراجعوا عن الدخول فى علاقات زواج مشروطة . وكما تشير نبيا أبوت «إن اتخاذ الزوجات كان مشروعاً شديد الأهمية يفوق فى جديته عملية جمع الجوارى اللاتى كان يمكن فيما بعد التخلص منهن أو إهداؤهن للغير أو حتى قتلهن دون مساءلة . فقد كان للزوجة حقوقها القانونية ، كما كان لها صلات عائليةُ ... وقد أدت هذه الاعتبارات فى المستقبل القريب إلى حدوث انخفاض فى معدلات الزيجات الملكية . وبغض النظر عن بعض الحالات الفردية ، كانت الجارية الملكية تكاد تكون صاحبة اليد العليا فى قصر الخليفة»[٥] .

وقد نقل النبلاء العباسيون عن النبلاء الساسانيين ممارساتهم وأعرافهم ، فأصبح من العادى والمقبول امتلاك الحريم بما يضمه من الزوجات والجوارى تحت حراسة الغلمان . فقد كان للخليفة المتوكل (حكم : ٨٤٧-٨٦١) أربع آلاف جارية ، ولهارون الرشيد (حكم : ٧٨٦-٨٠٩) المئات من الجوارى[٦] . كما يتضح أن حتى فئات متوسطى الثراء كانوا يتملكون الجوارى تلقائيا ، فمما يرد أن شاباً بمجرد أن حصل

على نصيبه من الميراث قام بشراء «بيت وأثاث وبعض الجوارى وغيرها من الأشياء» . ومن الأفكار التى تؤكد عليها الكتابات التى ترجع إلى ذلك العصر التأكيد على قيم العذرية واستهجان فكرة زواج المرأة أكثر من مرة – وهى أفكار موازية لما كان سائداً فى الزرادشتية التى كانت تعتبر المرأة رسمياً ملكاً لزوجها الأول ، ولم تكن تبيح لها الزواج ثانية إلا بوصفها زوجة أدنى مرتبة(٧) .

وكان وضع المرأة كجزء من الحريم يحمل فى طياته معانى عدم الأمان النفسى والعاطفى ، كما كان يعنى عدم الأمان المادى إن لم تكن حرة – لا جارية – وتتمتع بقدر من الثروة الخاصة بها . وكان من الطبيعى بالتالى أن توجه النساء الكثير من طاقاتهن وإمكانياتهن فى محاولة لضمان قدر من الأمان لأنفسهن ولأطفالهن وكذلك القليل من أسباب الراحة النفسية والعاطفية فى المواقف التى كانت دوما تفتقد إلى عوامل الاستقرار وتسبب الكثير من الشدة والضيق ، حتى بالنسبة لمن تتمتع منهن بالمزايا المادية والاجتماعية . وإذا كانت أم سلمة وأم موسى قد تمكنتا فى العصر الانتقالى من تحديد نشاط زوجيهما الجنسى عن طريق العقد القانونى والتدخل المباشر ، فإن زبيدة زوجة هارون الرشيد ذات الأصول الملكية حين شعرت بالغيرة من تعلقه بإحدى الجوارى اضطرت إلى الإذعان للنصيحة الموجهة إليها بأن تكف عن الإلحاح بالشكوك ، بل وشعرت بضرورة الاعتذار عن خطأها وغيرتها بإهداء هارون الرشيد عشراً من الجوارى . وكان التنافس بين الزوجات والجوارى يعنى أن السم هو العنصر الفعال فى العديد من قصص حياة الحريم ، كما أنه بالنسبة لجارية تسعى باستماتة للوصول إلى مرتبة الزوجة لتحقق شيئا من الأمان لنفسها وأطفالها كان لجوؤها إلى «كذبة واحدة أو اثنتين ، بيضاء أو سوداء ، أو تبعاً لما تفرضه الظروف» يمثل مخاطرة لابد منها(٨). وهكذا كما يتبين لنا اختفت الصراحة التى كانت من الفرضيات المختلفة المتعلقة بالنساء العرب الأوائل ، فمع الطباع الجديدة التى شكلت المجتمع العباسى تدهور وضع النساء حيث اضطررن إلى اللجوء إلى أساليب المكر والدهاء والسم والكذب – وهى ما يلجأ إليه المستضعفون ممن لا حول لهم ولا قوة .

وعلى الرغم من افتقاد النساء إلى سبل السيطرة على حياتهن الجنسية والنفسية والعاطفية ، إلا أن بعضا من نساء الطبقة العليا النخبوية تحكمن فى الثروات وبالتالى حصلن على سلطة التحكم فى حياة بعض الرجال والنساء . كما كان لنظام الفصل بين الجنسين دور فى خلق فرص عمل لبعض النساء فى خدمة نساء الحريم ، فكان منهن الماشطات والخبازات والمقرئات والغسالات والقابلات والمكفنات والمعددات فى الجنازات وكذلك الجاسوسات . ويقال إن المأمون (٨١٣–٨٣٣) قد وظف ألفا وسبعمائة امرأة عجوز ليتغلغلن داخل الحريم وينقلن إليه الأخبار(٩) .

أما من ناحية الفهم والتصور الخاص بمعنى «المرأة» والجنوسة فى ذلك العصر ، فلعل أكثر علامات الاختلاف المميزة للمجتمع العباسى من المجتمع الإسلامى الأول فى المنطقة العربية كانت تتمثل فى رأى رجال الطبقة العليا فى النساء ورؤيتهم للعلاقة القائمة بين الطرفين . حيث كانت الغالبية العظمى من النساء اللاتى يتعامل معهن الرجال وخاصة هؤلاء اللاتى كانت تربطهم بهن علاقات جنسية هن ملك أيمانهم فكانت العلاقة بين الطرفين هى علاقة السيد بالعبد .

كما كان سوق الرقيق ، وخاصة سوق الجوارى الذى يتعامل مع المرأة بوصفها سلعة وأداة جنسية هو جزء من واقع الحياة اليومية فى المجتمع العباسى ، وكان يتم بيع العبيد من النساء للخدمة المنزلية . وقد كان تجار الرقيق يقومون بعملية فرز للبضاعة ليختاروا من بينها النساء الجميلات وذوات المهارات المتميزة ليتم تنميتها وتدريبهن ليصلحن لسوق الجوارى ، وكانت المهارات الموسيقية والغنائية ذات قيمة عالية . حيث كان الاستثمار فى تدريبهن يعود بعائد كبير ، ومع الأعداد الهائلة من العبيد كانت «السوداء المصقولة والجوهرة البيضاء» تأتى بمبالغ خيالية(١٠) .

وعلى الرغم من أن رجال الطبقة العليا أساساً وبدرجة أقل رجال الطبقات الوسطى الحضرية كانوا يتمتعون بإمكانية شراء الجوارى للاستخدام الشخصى ، إلا أن تجارة الرقيق المزدهرة حينذاك كانت تتضمن عدداً آخر من الناس ، وهم الذين كانوا يقومون بالحصول على الجوارى ونقلهن وتدريبهن وتسويقهن والاستثمار فيهن بهدف إعادة بيعهن بمقابل أكبر . فكان كل فرد من أفراد المجتمع يعلم أن بيع وشراء النساء لإشباع رغبات الرجال الجنسية هو مسألة عادية ، بما فى ذلك من لم تكن لديهم علاقة مباشرة بتلك التجارة ، ومن هنا أصبح هناك معنى محدد لمفهوم «المرأة» بالنسبة للجميع بفعل ما علموه من معاملة النساء كسلع تباع وتشترى وخاصة الرجال من الطبقة العليا لعلاقاتهم المباشرة بالنساء فى حدود هذا الإطار ، فكانت «المرأة» تشير بصورة محددة وعملية إلى «الجارية ، ذلك الشىء الذى يشترى ليكون أداة جنسية» . وكانت الحدود الفاصلة بين الجارية والأداة الجنسية والشىء هى حدود غير واضحة المعالم بلاشك بالنسبة للجميع وخاصة رجال الطبقات العليا(١١) . إن النص الذى يتحدث عن الشاب الذى توجه لشراء «الجوارى وغيرهن من الأشياء» يؤكد تداخل مفهوم «المرأة» مع مفهوم «الشىء» . ولعل حكاية الأمير عضد الدولة توضح معاملة الرجال من الطبقة العليا للجوارى بوصفهن من الممتلكات التى لا تتميز على المستوى العلمى عن غيرها من الأشياء ، فقد افتتن عضد الدولة بإحدى الجوارى فأهمل شؤون البلاد ، وحين ضاق بهذا الضعف الذى كان فى نفسه تجاهها قرر أن يتخلص منها فأمر بقتلها غرقاً - كما لو كانت دمية ضاق بتأثيرها عليه(١٢) .

ولعله مما لا يثير العجب أن كتابات رجال الطبقة العليا فى ذلك العصر تكشف بوضوح شديد عن خوفهم ورعبهم مما قد يصيب بناتهم وأقربائهم من النساء ، فقد كتب أحدهم إلى أحد أصدقائه عن وفاة ابنته الشابة معتبراً الموت خير مصير للبنات فقال : إننا نعيش فى عصر ... من يزف فيه ابنته إلى القبر فقد وجد لها خير الأزواج»(١٣) . وعند وفاة ابنة الحسن بن الفرات توجه أحدهم إليه بما يلى :

إلى أبى الحسن أقدم التعازى .
فى زمان الكوارث والنكبات
الله يضاعف الثواب للصابر .
فالصبر فى الضراء
يساوى الحمد والشكر على النعم .
ومن رحمة الله بلاشك
بقاء الأبناء
وموت البنات .

كما كتب آخر أن هلعه على مصير ابنته فى حالة وفاته قبل الأوان يملؤه إلى حد البكاء . وهى فى مجملها شهادات بليغة على عدم استقرار حياة النساء فى ذلك المجتمع بما فى ذلك نساء الطبقات العيا (ناهيك عن الطبقات الدنيا) ، وشعور أقربائهن من الذكور بما قد يصيبهن من المهانة والإذلال ، وهو ما كان يؤرق هؤلاء الرجال فى الوقت الذى كانوا يشعرون فيه بالعجز عن توفير الحماية لهن .

إن انتشار عادة بيع النساء كأدوات للجنس أدت بلاشك إلى إزالة معانى الإنسانية فيما يتعلق بالمرأة بالنسبة لكل أفراد المجتمع ، على مستوى كافة الطبقات ، نساء ورجالاً(١٥) . وهكذا كان للأعراف السائدة بين الطبقة العليا وواقع الحياة الاجتماعية وما يترتب عليها بالنسبة لتحديد مفهوم «المرأة» ، أن ساهمت جميعا فى تشكيل الأيديولوجيا السائدة حينذاك ، بما انعكس أيضا على الكيفية التى تم بها قراءة وتفسير النصوص الإسلامية الأولى ، وكذلك كيفية تأويل تلك النصوص ووضع مبادئها العامة فى إطار القانون . من المفروغ منه أن التفاعل بين الجنسين فى الطبقات ذات السيادة كان محدداً ومستنداً إلى وفرة النساء وسهولة اقتنائهن كجوارى ، وهو ما يمثل بدوره علامة مميزة لذلك المجتمع جعلته عميق الاختلاف وشديد التباين بما لا يدع هناك أى وجه للمقارنة بينه من ناحية وبين المجتمعات العربية الإسلامية المبكرة أو مجتمعات الشرق الأوسط ذات الأغلبية المسيحية حينذاك من ناحية أخرى .

وعلى الرغم من التداخل – على مستوى التجربة – لمفاهيم «الشيء» و «الجارية» و «المرأة» أوجد مزيجاً خاصاً بها وفريداً من التشييء والتحقير لفكرة «المرأة» فى التركيبة السائدة للمجتمع ، إلا أن هناك صوراً وأنماطاً أخرى من التحيز ضد المرأة التى شكلت بطبيعة الحال جانباً من الثقافات الأخرى فى الشرق الأوسط (الواردة فى الفصل الثانى) والتى ورثها الإسلام فتغلغلت تدريجياً وكلية فى نسيج تراث الحضارة الإسلامية . ففى عصور الغزوات والتوسعات كان كل المسلمين غير العرب ممن اعتنقوا الإسلام متحولين عن ديانات أخرى وخاصة المسيحية واليهودية والزرادشتية ، فكان من الطبيعى بالنسبة لهم أن يستوعبوا الإسلام ويفهموه تبعاً للفرضيات التى جاءوا محملين بها من تراثهم وثقافاتهم .

أما المعتقدات والثقافات الأخرى التى جاء محملا بها من اعتنقوا الإسلام ثم أبناؤهم من بعدهم فقد كانت لها بالضرورة آثارها التى اتخذت أشكالاً خافية من حيث كونها تأثيرات غير واعية أو غير ملحوظة عن قصد . كما أن أوجه الشبه بين بعض العادات السابقة وبعض العادات الإسلامية تشهد على قيام الإسلام باستيعاب تلك الثقافات . إن صلوات رابعة العدوية (توفيت عام ٨٠١) وتهجدها وزهدها على سبيل المثال تشير إلى المتصوفين المسيحيين فى العراق حيث عاشت رابعة[١٦] . ويبدو أن مواعيد الصلاة عند المسلمين وكيفية أداء الصلوات – والتى لم تتخذ شكلها النهائى سوى ما بعد التوسعات الإسلامية – قد تحمل فى طياتها بعض المعالم المشتقة من الممارسات الزرادشتية . كما أن لدينا بعض الحقائق التى تشير إلى الأساليب التى انتقل بها تراث الثقافات الأخرى إلى الحضارة الإسلامية ، وهى حقائق تشير إلى الإسهامات غير المباشرة والخافية لمن تحولوا عن عقائدهم إلى الإسلام وأثرهم فى إدخال بعض الأفكار والممارسات لتصبح جزءاً من الإسلام . ومثال ذلك أن الحسن البصرى (توفى ٧٢٨) وهو من أبرز المتصوفين المسلمين الأوائل كان ابنا لوالدين فارسيين من المسيحيين الذين وقعوا فى أسر المسلمين ، وكذلك هارون بن موسى الذى تحول عن اليهودية إلى الإسلام وكان أول من سجل القراءات المختلفة للقرآن عند تلاوته . وكانت الأفكار وصور التحامل ضد النساء ضمن ما تم تبادله وذلك بتفسير النص القرآنى الذى يدور عن قصة الخلق بإضافة الفكرة القائلة بأن حواء قد خلقت من ضلع آدم . وتمثل عملية تتبع أصول الأفكار المتحيزة ضد المرأة فى الإسلام عملية مضجرة ومهمة جسيمة[١٧] . وقد قامت المؤسسات الإسلامية بإقرار مختلف صور التحيز والتحامل ضد النساء والاعتراف الضمنى بالأعراف التى تحقر من شأن المرأة والتى كانت كلها ضمن الثقافات المحلية الموجودة فى المنطقة ما قبل نشأة الإسلام . ففى مجتمع الشرق الأوسط الحضرى بما يتضمنه من مواقف وممارسات واضحة فى

تحيزها ضد المرأة ، جاء الإسلام فى مجتمع آخر ليبيح تعدد الزوجات وامتلاك الجوارى وسهولة إيقاع الرجل يمين الطلاق على زوجته ، إلا أن تم تفسير الإسلام على أنه قد جاء ليقر التصور السلبى والمتدنى للمرأة بل ويمنحه إطاراً دينياً . ونتيجة لذلك اتخذ عدد من صور استغلال المرأة شكل الممارسات الإسلامية وإكسابها الإطار الدينى والصفة القانونية ، وهو ما اتخذ أبعاداً لم تكن موجودة فى المسيحية وهى ثانية كبرى الديانات فى منطقة الشرق الأوسط حينذاك .

إن الأهمية التى وضعها المجتمع العباسى بالنسبة للتعاليم الرجولية والتى فاقت التعاليم الأخلاقية فى الإسلام فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين جاءت نتاجاً للتفاسير الجماعية التى عكست بدورها أعراف المجتمع وتوجهاته . فقيام الخوارج مثلا بـ «قراءة» بعض الأحداث والكلمات بمعنى ينفى إباحة الإسلام امتلاك الجوارى وزواج البنات فى التاسعة من العمر بينما يبيح التقليديون ذلك فى فهمهم لنفس الأحداث والنصوص ، هو تفاوت يبين بوضوح الدور الحاسم الذى يقوم به التفسير والمفسرون . ومع ذلك فإن القراءة المتحيزة ضد النساء كانت بلا شك هى القراءة التى تم توظيف الإسلام من أجلها .

إن أيديولوجية الجنوسة فى المجتمع العباسى كما تعبر عنها الأعراف السائدة بين الطبقة العليا ذات السيادة فى النصوص الخاصة بذوى السلطة السياسية والدينية لم تنل بالضرورة القبول من الجميع . فقد قامت بعض الفئات مثل الخوارج برفض جوانب من الأيديولوجيا السائدة ونظامها السياسى والاجتماعى[١٨] ، كما خالف ذلك كل من المتصوفة والقرامطة وهو ما سيتم تناوله فيما يلى .

مشكلة التفسير

لقد اعتبرت بعض الطوائف المعارضة أن تعاليم الإسلام الأخلاقية هى أساس رسالته كما اعتبروا ممارسات محمد وتوجيهاته متصلة أساساً بسياقها الاجتماعى المباشر وبالتالى غير مفروضة بالضرورة (بينما كان التقليديون يرونها ملزمة) على مجتمعات المسلمين فى كل زمان ومكان . وعلى النقيض من ذلك عندما حول الإسلام التقليدى فهمه للإسلام إلى الصورة القانونية ، وضع فى الصدارة الممارسات والقواعد التى أعلنها الإسلام دون الالتفات إلى التعاليم الدينية الأخلاقية عند صياغة القوانين الخاصة بالنساء ، وخاصة ذلك الجانب من الدين الذى يركز على المساواة الروحية بين الرجال والنساء وكذلك ما أمر به الدين من معاملة النساء بالمثل . ونتيجة لذلك لم يبق فى القانون الذى تشكل فى العصر العباسى أى أثر لما أكده الإسلام من المساواة والعدالة كحق من حقوق النساء . وهكذا كما اتضح من وصف أعراف المجتمع

العباسى فى الجزء السابق من الفصل كان من الصعب للغاية الالتفات إلى تلك الرسالة الأخلاقية . وأرى أنه لو كان قد تم الإنصات إلى صوت الإسلام لخفف ذلك من التحيز الرجولى الشديد فى القانون ، ولكان بين أيدينا اليوم قانون أكثر إنسانية وميلا للمساواة فيما يتعلق بالنساء .

إن الأوامر والنواهى الواردة فى القرآن تشتمل فى الأساس على مجموعة أقوال عامة ذات طبيعة أخلاقية أساساً ، ولا ترد فى صورة قوالب قانونية محددة . وكما وضح الباحثون والباحثات فإن القرآن يثير بعض المشاكل كوثيقة تشريعية حيث أنه لا يقدم بأى حال من الأحوال نظاماً قانونياً مباشراً وبسيطاً(١٩) . بل على العكس من ذلك ، إن محتوى القانون الذى يمكن اشتقاقه من القرآن يعتمد بصورة كبيرة على التفسير الذى يختاره الفقهاء له ، وعلى العناصر التى يريدون التركيز عليها من صيغ القرآن المركبة . ولتوضيح مدى التعقيد وتعددية المعنى والتورية الموجودة فى النص القرآنى وكذلك الدور الخطير الذى يلعبه تفسير القرآن ، يستشهد المؤرخون القانونيون بالإشارات القرآنية الخاصة بتعدد الزوجات . حيث يبيح القرآن تعدد الزوجات بحد أقصى يبلغ أربع زوجات ، إلا أنه يفرض على الأزواج معاملة زوجاتهم بالعدل بينهن على ألا يتزوج الرجل بأكثر من امرأة إذا كان غير قادر على العدل بين زوجاته . ومن هنا يتضح أن القاعدة القانونية للزواج ولتعدد الزوجات تختلف تماماً تبعاً لما إذا كان الفرض الأخلاقى بمعاملة الزوجات بالمثل يعتبر مسألة تشريعية أو يترك تماماً لضمير كل رجل(٢٠) .

وقد تشكل القانون الإسلامى عبر مجموعة متنوعة من العمليات على مدى قرون عديدة . فكان محمد هو القاضى فى مجتمعه ومفسر الوحى الإلهى ، وبعد وفاته انتقلت إلى الخلفاء مسؤولية تفسير الأحكام القرآنية وترجمة ذلك التفسير إلى قرارات وأحكام عملية . وكانت التوسعات العربية وعمليات ضم مساحات شاسعة من الأراضى الأجنبية عاملاً آخر أضيف إلى الصعوبات المصاحبة لعمليات تفسير الأفكار الأخلاقية وصياغتها فى شكل قانونى . ومع إنشاء عاصمة الدولة الأموية (٦٦١-٧٥٠) فى دمشق استخدم العرب النظام الإدارى وآلياته الخاصة بالحكام البيزنطيين الذين خلفوهم فى المنطقة ، مما سهل بدوره تغلغل المفاهيم الأجنبية داخل منظومة القانون الإسلامى التى كانت حينها ما تزال مبدئية وفى طور التطور . وكان القضاة المعينين من قبل الحكومة يجمعون ما بين عمل القاضى والموظف الإدارى ، فكانوا يميلون إلى تطبيق القوانين المحلية (والتى اختلفت من منطقة إلى أخرى) ، مع الأخذ فى الاعتبار فهم القاضى الشخصى وتفسيره للقرآن . ومن هنا ظهرت صور للتباين والتفاوت من منطقة إلى أخرى ومن إقليم إلى آخر . ففى المدينة على سبيل المثال لم يكن من الممكن

للمرأة أن تعقد زواجها بنفسها وإنما كان لابد من وجود وصى يقوم بتزويجها ، بينما منح القانون فى الكوفة المرأة حق تزويج نفسها . كما ظهرت اختلافات حول تفسير الأحكام القرآنية ، ففى إحدى الحالات حكم القاضى أن الأمر القرآنى بشأن تسريح المطلقات «سراحاً جميلاً» يجب أن يفسر بما له من بعد قانونى يجعل نفقة المطلقة فرضاً على الرجل ، بينما حكم قاض آخر أثناء نظره فى قضية مشابهة بأن الأمر القرآنى موجه إلى ضمير الرجل ولا يحمل أى تبعات قانونية[٢١] .

وقد خضعت القوانين المحلية فى الفترة الأموية إلى التعديل والإضافة بناء على القواعد القرآنية كما «أصبحت محملة بهيكل من الإجراءات الإدارية وتسربت داخلها عناصر من الأنظمة الأجنبية»[٢٢] . وكان تنامى ذلك الهيكل القانونى والإدارى من الأحكام يتم بصورة عشوائية ، كما كانت مصادره ومواده متعددة الأصول ، وطغى إلى حد كبير على العناصر القرآنية الموجودة داخل ذلك الإطار العام .

وقد عبر باحثو علم الدين عن آرائهم حول مقاييس السلوك المعبرة عن الخلق الإسلامى ، وأسسوا فى العقود الأخيرة من الفترة الأموية بعض الجماعات المنتقدة للمؤسسة القانونية الأموية ، وهى الجماعات التى شكلت المذاهب القانونية الأولى ، وقد تطورت تلك المذاهب بصورة سريعة جداً مع قيام الدولة العباسية المعادية للأمويين عام ٧٥٠ ، فاعترفوا بها وتبنوا أعضاءها . وبحصولهم على تأييد ورعاية الدولة وتعيين العلماء فى القضاء وفى وظائف مستشارى الحكومة ، كان أن تحولت القواعد القانونية التى أيدوها لتطبق فى المحاكم والقضاء[٢٣] .

وقد أخذت عملية إعادة النظر فى الممارسات المحلية تتم بصورة متفرقة فى ضوء المبادئ التى اعتبرها العلماء محفوظة فى القرآن ، وهكذا بدأ هيكل القواعد القانونية يتشكل تدريجياً مع اكتسابه بمرور الوقت سلطة متزايدة ، تلك القواعد التى نتجت فى الأصل عن اجتهادات خاصة لبعض من علماء الدين . وقد استمر تطور القواعد القانونية والإجراءات القضائية حتى القرن التاسع ، مع وجود صور للتباين والتفاوت فيما بين الأقاليم المختلفة بالنسبة للقرارات والأحكام الخاصة بكل منطقة . فعلى سبيل المثال ، قامت مدرسة الكوفة القانونية بصياغة قاعدة تشترط بأن ينتمى الزوج إلى الطبقة الاجتماعية لأسرة زوجته ، وهى قاعدة لم يكن لها ما يقابلها فى النظام القانونى الناشئ فى المدينة ، وذلك لنشأة القانون فى الكوفة فى بيئة متأثرة بقيمة الطبقة الاجتماعية لدى الساسانيين . وبحلول القرن العاشر ، كان قانون المسلمين السنة قد اتخذ شكلا نهائياً على مستوى الفكرة والتطبيق وذلك من خلال أربعة مذاهب قانونية تعكس إلى حد ما الأصول الإقليمية المختلفة ، وقد سميت كل منها على اسم أبرز دعاتها والتى عرفت بالمذاهب الأربعة : الحنفى والشافعى والحنبلى والمالكى . وقد

اكتسب القانون والفكر القانونى القائم فى كتابات تلك المذاهب الأربعة سمة السلطة والمرجعية الكاملة بفعل تطبيق أحد المبادئ الفقهية التى نالت صفة الإجماع وبالتالى كان لإجماع الفقهاء المعروفين واتفاقهم على نقطة ما يكسبها سمة الإلزام والسلطة التامة . وكان هذا الإجماع حين تحققه لا رجعة فيه ، بل كانت معارضته أو مخالفته فى عداد الهرطقة ، كما أن إلغاء الإجماع الصادر عن الماضى بإجماع لاحق ومعاصر – رغم صحته النظرية – أصبح غير ممكن التحقيق بفعل السلطة والمرجعية التى يتم إلحاقها بالقوانين الموجودة سلفاً . ولم يتم الحيلولة دون مناقشة المسائل التى أجمع عليها السابقون وإنما كذلك دون النظر فى المسائل التى اختلف عليها الفقهاء . ونجد اليوم أن المناطق المختلفة من الشرق الأوسط السنى تتبع كل منها واحداً من تلك المذاهب الأربعة(٢٤) .

وفى بدايات القرن العاشر اعترف الفقه الإسلامى رسمياً بالآراء القانونية القائمة واعتبرها نهائية ، وأصبح واجب الفقيه منذ ذلك الحين هو تقليد من سبقوه لا الاجتهاد فى الأحكام ، ونتيجة لذلك تم تخصيص القانون الذى تشكل على مدى القرون الإسلامية الأولى وتكريسه بوصفه التعبير الكامل والصحيح للقانون الإلهى . وكما يشير الباحث القانونى نويل ج. كولسون Noel J. Coulson فعلى الرغم من أن «الجزء الأكبر من القانون قد صدر عن الممارسات السائدة واجتهاد العلماء ... وأن {تطور} النظرية التقليدية ... كان قمة عملية نموه وتزايده التى امتدت عبر قرنين من الزمان» إلا أن الاعتقاد الإسلامى التقليدى يرى أن القانون الذى دونته كتابات تلك الفترة كان سارياً منذ البداية ، ويذكر نويل كولسون «إن تطور القانون كما يراه الإسلام التقليدى هو عملية تعتمد على الجهد العلمى بعيداً تماماً عن المؤثرات التاريخية والاجتماعية»(٢٥) . وقد ترتب على ذلك بطبيعة الحال أن رؤية المجتمع وفهمه لماهية العدل ومفهوم العلاقة السليمة بين الرجال والنساء ، وهى كلها جوانب صاغها الرجال فى ذلك العصر ، تم تكريسها بوصفها تشير إلى التعبير الصحيح والنهائى عن مفهوم الإسلام للعدالة ، وبالتالى تم تثبيتها منذ ذلك الحين .

ويدعى البعض (كما هو الحال عندما يتم إعلان أن الفكر القانونى كله يمثل التعبير الصحيح والسليم للمفاهيم الأخلاقية الواردة فى القرآن حين تتخذ شكلاً قانونياً) أن المذاهب القانونية المختلفة تتفق كلها فى جوهرها وأن أوجه الاختلاف التى بينها إنما تتعلق ببعض التفاصيل البسيطة . إلا أن بعض تلك الاختلافات «البسيطة» فى التفسير تؤدى إلى قيام قوانين مختلفة تماماً من حيث تأثيرها على المرأة . فعلى سبيل المثال ، بينما تتفق كل المذاهب على إمكانية إنهاء علاقة الزواج من طرف واحد بواسطة الرجل ودون اللجوء إلى القضاء فإن القانون المالكى يختلف عن المذاهب

الثلاث الأخرى من حيث حق المـرأة فى الحصول على الطلاق عن طـريق القضاء . كما يسمح القانون المالكى للمرأة أن تتقدم بطلب الطلاق لا على أساس عجز الرجل الجنسى فقط ، كما هو الحال فى المذهب الحنفى ، وإنما أيضا بسبب الهجر والعجز عن الإنفاق والقسوة وإصابة الزوج بمرض مزمن ليس له علاج قد يلحق بها الضرر . وهكذا يتضح أن الاختلافات الفقهية هى اختلافات أساسية وجوهرية فيما يتعلق بالمرأة . كما يختلف المذهب الحنفى اختلافاً شديداً عن المذاهب الثلاثة الأخرى فيما يخص عقود الزواج وفى حق المرأة فى تحديد بعض الشروط مثل عدم اتخاذ زوجها زوجة أخرى عليها . أما المذاهب الثلاثة الأخرى فتعترف بتمتع الرجل وحده بحقه فى تطليق زوجته دون رضاها وحقه فى الزواج بما لا يزيد على أربع زوجات وتعتبرها من الأسس الجوهرية فى الزواج وبالتالى لايجوز تبديلها بإضافة بنود اتفاق بين الرجل والمرأة فى عقد الزواج . أما المذهب الحنفى فيرى أن حديث القرآن عن تعدد الزوجات على سبيل المثال يسمح بالتعدد ولا يفرضه ومن هنا يرى أن لا تعارض بين اكتفاء الرجل بزوجة واحدة وبين جوهر الزواج ، ونتيجة لذلك يبيح المذهب الحنفى الاتفاق على هذه المسألة (أو غيرها) فى عقد الزواج ويعتبر الاتفاق صحيحاً ويستوجب التنفيذ(٢٦) .

وتوضح هذه الاختلافات أن أحكام الزواج فى القرآن تتيح تفسيرات مختلفة ومتباينة تماماً حتى فيما بين بعض الأفراد الذين يشتركون فى افتراضاتهم ورؤيتهم للعالم ووجهة نظرهم حول طبيعة ومعنى الجنوسة كما يتبدى فى المجتمع الإسلامى فى العصر العباسى . وعلى الرغم من التعصب الرجولى والتحيز ضد المرأة حينذاك ، فإن قدرة بعض الفقهاء الرجال على تفسير القرآن على أنه يمكن المرأة من فرض علاقة زوجية واحدة فقط على الرجل وتبيح لها الحصول على الطلاق فى حدود بعض الظروف القاهرة ، إنما يمثل فى حد ذاته حقيقة جديرة بالاهتمام . حيث يشير ذلك إلى أن قراءة القرآن فى مجتمع أقل تعصباً رجولياً وتحيزاً ضد النساء ، أى مجتمع يسمح لنفسه بالإنصات إلي الصوت الأخلاقى الدفين فى القرآن كان بوسعه أن يؤدى إلى – أو لعله يؤدى فى يوم من الأيام إلى – صياغة المزيد من القوانين التى تنصف المرأة . فعلى سبيل المثال إذا كان الحكمان المختلفان السابق ذكرهما يعبران عن رؤية الغالبية – وشكلا بالتالى أساسا للممارسة القانونية العامة فى البلاد الإسلامية بدلاً من التعبير عن الأقلية – لكان فى وسعهما تحديداً وبالاشتراك مع غيرهما من الأحكام إحداث تغيير هائل لمكانة المرأة ووضعها فى علاقة الزواج .

ولم تكن تلك النقطتان مع ذلك هما الوحيدتان اللتان فسرهما الفقهاء بما يعكس الفرضيات التى تحمل خصائص التعصب الرجولى لمجتمعهم مع فشلهم فى نفس

الوقت فى إيجاد صيغة قانونية للأحكام الأخلاقية الواردة فى القرآن . حيث يذكر اثنان من علماء القانون المحدثين الآتى :

> توجد فجوة – نتيجة لعملية التطور التشريعى الذى امتد على مدى ما يزيد على القرنين من الزمان – تفصل بين القرآن والصيغ التراثية التقليدية للقانون الإسلامى ... فلم يتم اتباع سوى النذر اليسير من الأحكام القرآنية ، أما فيما عدا ذلك فكان هناك ميل لتفسير النصوص القرآنية فى المعايير السائدة .. ونادراً ما تم تحويل الأحكام الأخلاقية القرآنية العامة بالذات إلى قواعد قانونية ملزمة ، وإنما تم التعامل معها بوصفها ملزمة فقط على مستوى الضمير الفردى . ومن هنا لم يفرض أبداً على الزوج على سبيل المثال أن يقدم أى مبرر مقبول أو مناسب قبل ممارسته سلطة التخلص من علاقة الزواج . وبينما يؤكد القرآن على العدل ما بين الزوجات فى حالات تعدد الزواج إلا أن القانون الإسلامى التقليدى لم يرفع هذا الشرط إلى أى شكل من أشكال التحديد القانونى لحق الزوج المحفوظ للزواج من أربع نساء ، وقد نجم عن ذلك أن تعرضت الشروط القرآنية الخاصة بوضع المرأة للضياع والتبديد إلى حد كبير .

ويقدم باسم مسلّم عرضاً عاماً للأحكام التى صاغها الفقهاء فيما يتعلق بحقوق المرأة فى مسائل الجنسانية (كان للنساء الحق فى المتعة الجنسية فى إطار الزواج) ، وتنظيم النسل والإجهاض ، فى كتابه الهام **الجنس والمجتمع فى إسلام العصور الوسطى** (**Sex and Society in Medieval Islam**) ، وتنبع أهمية هذه الأحكام تحديداً عند مقارنتها بالقوانين التى تنظم الزواج . فالأحكام الخاصة بتنظيم النسل والإجهاض تبدو متقدمة ومتحررة جداً من حيث قدر ما تبيحه للمرأة من تحكم فى منع حدوث الحمل أو فى إنهائه ، ومن هنا تبدو ظاهرياً كما لو كان تفسيرها متحرراً وخالياً من التحيز الرجولى . إلا أنه فى واقع الأمر وعلى الرغم من سماحها للنساء بممارسة قدر من التحكم فى منع الحمل أو إنهائه ، فعند النظر إلى تلك الأحكام مع أخذ البيئة القانونية السائدة حينذاك فى الاعتبار يمكننا ملاحظة أن هذه القوانين متوافقة تماماً مع المنظور الرجولى المتعصب . فالنظام القانونى الذى أباح تعدد الزوجات واتخاذ الجوارى اشترط أيضاً على أساس الأحكام القرآنية البينة أن الرجل مسؤول اقتصادياً عن أبنائه وأنه بمجرد أن تنجب له إحدى جواريه طفلاً لا يحق له بيعها أبداً ، حيث تنال حريتها بعد موته ويصبح أطفالها ورثة شرعيين جنباً إلى جنب أبنائه من زوجاته . فبالنظر إلى هذا النظام نجد أنه كان من مصلحة الرجل اقتصادياً ألا تنجب زوجاته العديد من الأطفال وألا تنجب الجوارى بالتحديد أى أطفال على الإطلاق ، حيث أنه

بمجرد أن تنجب الجارية طفلاً تفقد قيمتها الاستثمارية بالنسبة لسيدها . كما أنه وفقاً للنظام الذى يسمح بتعدد الزوجات ولا يضع قيوداً على الطلاق وامتلاك الجوارى ، فإن الزوجة التى لا تنجب ذرية لزوجها لا تمثل مشكلة للرجل الذى كان مخيراً ما بين تطليقها أو اتخاذ زوجة أخرى دون تطليق زوجته الأولى أو أن يتخذ لنفسه جارية[٢٨] .

ومن اللافت للنظر أن القانون قد جعل الخدمات الجنسية وغيرها من واجبات الزوجة ، دون أن يتضمن ذلك بالضرورة إنجاب الأطفال ، وبالتالى لم يركز القانون تركيزاً خاصاً على قدرة المرأة الإنجابية - على العكس من الثقافة الشفاهية فى الماضى والحاضر والتى تؤكد على ذلك الجانب . وقد كان الإنجاب فى صالح المرأة من الناحية الاقتصادية ، فقد كان إنجاب طفل واحد للجارية هو طريق الحرية ، أما بالنسبة للزوجات فكان الأطفال وسيلة لربط الرجل عاطفياً ومالياً بما يقلل من رغبته وقدرته على الإنفاق على نساء أخريات . ويمكن القول هنا إن الثقافة الشفاهية جاءت معبرة عن مصالح النساء مثلما كان القانون معبراً عن مصالح الرجال .

ويتضح من ذلك أن تلك الأيديولوجيا التى جاءت فى القانون الإسلامى معبرة عن الوظيفة الجنسية للمرأة إنما توحى بوجود مفهوم للمرأة ينظر إليها باعتبارها كائنا بيولوجيا ، ولا يقلل فى ذلك عن النظر إليها من حيث قدراتها الإنجابية . إلا أن التعريف الذى يقدمه الإسلام التقليدى لواجبات الزوجة فى إطار التزامها بتقديم الخدمات الجنسية كواجب يفوق بمراحل واجبها فى إنجاب الأطفال ورعايتهم يمثل فى حد ذاته نقطة جديرة بالملاحظة .

إن مشكلة التفسير والتحيزات والافتراضات التى أسقطها عصر ما على قراءته وتعامله مع النصوص ينطبق على كل النصوص الأساسية فى الإسلام ، ولا يرتبط فقط بنصوص الفكر القانونى الإسلامى . وفيما يتعلق بالنصوص الأساسية التى تمثل جوهر الإسلام التقليدى فقط لعب التفسير دوراً حيوياً خفياً ، فالتفسير يمثل جزءاً ضرورياً لكل قراءة وصياغة للنصوص . وطبقاً للإسلام التقليدى فإن النص القرآنى يقدم الألفاظ الدقيقة المعبرة عن الوحى كما قرأه محمد ، كما يعتبر الإسلام التقليدى أن القرآن قد تم حفظه كله بدقة تامة فى صورته الشفاهية منذ البداية ثم تم تدوينه كتابة فى حياة محمد أو بعد وفاته بفترة وجيزة حينما قام الصحابة بجمعه وترتيبه لأول مرة . وترى وجهة النظر التقليدية لتلك العملية أن النص الكامل المدون كتابة قد اكتمل بعد وفاة محمد ، فى فترة حكم الخليفة أبى بكر أول الخلفاء ، أما الصيغة النهائية الفاصلة فقد أصبحت نهائية فى حكم الخليفة الثالث عثمان ، وكان الخلاف الذى قام بين بعض الفرق بخصوص القراءة الصحيحة للقرآن هو الدافع من وراء جمع صيغة واحدة معترف بها . وقد حصل عثمان على النص الموجود لدى حفصة وكلف أربعاً من

كبار رجال مكة لنسخه تبعاً للهجة قريش ، ثم أرسل تلك النسخ إلى كبرى المراكز وأمر بالتخلص من النسخ الموجودة سابقاً للقرآن . وقد التزم بذلك الجميع فيما عدا الكوفة ، حيث رفض أهل الكوفة التخلص من نسختهم لفترة ما ، إلا أن نسخة عثمان أصبحت هى النسخة الرسمية المعترف بها والنص النهائى المتفق عليه ، أما النص النهائى الكامل التشكيل فقد تم إقراره فى القرن العاشر(٢٩) .

ويرى بعض علماء القرآن أن القرآن قد لا يكون مدونا تبعاً للهجة قريش(٣٠) . كما توجد بعض المؤشرات إلى أن العمليات التى تم خلالها تحويل قراءة محمد للقرآن من صورتها الشفاهية إلى شكل النصوص المدونة لم تخل من بعض التأثيرات – وهو ما يعلنه دعاة الإسلام التقليدى . ونستنتج مما سبق وكما تشير الحكايات السابقة ، كان هناك عدد من الصيغ المختلفة للقرآن متداولة أثناء عملية جمع النسخة الرسمية ، بما فى ذلك تلك النسخة التى كانت مختلفة بالقدر الذى جعل أهل الكوفة يرفضون النسخة الرسمية . كما أن عملية كتابة وتدوين نص ما فى ذلك الزمان والمكان كانت تحيط بها بعض الصعوبات ، بما أضاف عنصر الشك إلى القراءات . فالمواد المستخدمة مثل ألواح كتف الحيوانات ، كانت صعبة الاستعمال كما كانت الحروف العربية المستخدمة حينذاك غير مكتملة ، وذلك عند تدوين الآيات القرآنية أثناء حياة محمد . فعلى سبيل المثال لم يكن يتم تنقيط الحروف التى تميز الحروف الساكنة المتشابهة ، ومن هنا كان يمكن أن تتعدد القراءات للكلمات التى ترد فيها مجموعة من الحروف الساكنة المتتابعة . وهكذا أصبح تحديد القراءة الصحيحة فى حد ذاته قائماً على التفسير ، حيث اعتمد اتخاذ القرار هنا على الآيات المدونة هنا وهناك وعلى أساس الذاكرة الشفاهية والقدرة على التذكر ، وهو ما يعترف الإسلام التقليدى أيضاً بتشعبه ، فلم يتم التوصل إلى صيغة نهائية لتلك العملية طبقاً لآراء التقليديين حتى مرور خمسة عشر عاماً من بدء العملية وبعد قيام العديد من التوسعات فى الأراضى الأجنبية بعد وفاة محمد . كما أن تحديد التشكيل الرسمى والمعنى الصحيح كان يعتمد أيضاً على التفسير وكان فى إمكانه التأثير على المعنى ، إذا أخذنا فى الاعتبار طبيعة النص الذى لا يستخدم سوى الحروف الساكنة عند الكتابة . وفى دراسة هامة لقانون الميراث الإسلامى تمت مؤخراً ، يرد أنه للاختيار بين القراءات المتنوعة وتحديد قراءة واحدة فقط بين نصين مختلفين لتكون هى القراءة النهائية والرسمية ، كان علماء الدين والتشريع فى ذلك الوقت يختارون المعنى المناسب من وجهة نظر تتوافق مع بيئتهم ، بحيث قد يختلف المعنى كلية عن المعانى التى كانت تحملها نفس العبارة فى بيئة المجتمع الإسلامى الأول(٣١) .

إن الدور الذى لعبه التفسير فى حفظ القرآن وتدوينه يخضع لكثير من الكتمان فى المدرسة التقليدية ، كما أن الاعتقاد فى أن النص القرآنى هو مطابق تماماً لما كان يتلوه محمد يمثل مبدأ جوهرياً من مبادئ الإيمان التقليدى . وكذلك يتم النهى تماماً عن مجرد التساؤل حول ما إذا كان القانون الإسلامى يمثل بالفعل التفسير القانونى الوحيد المتاح للرؤية الإسلامية . إن كون النصوص الأساسية تحتمل التفسير هو بالضبط ما يحرص الموقف التقليدى من القانون الإسلامى حرصاً تاماً على نفيه ومحوه تماماً من وعى المسلمين . وهو أمر مفهوم لأن سلطة وسيادة الإسلام الرسمى اعتمدت على إدعائه احتكار الحقيقة وعلى إعلانه صيغته الخاصة للإسلام بوصفها هى الصيغة المطلقة واعتبار كل التفسيرات الأخرى مجرد هرطقة ، ذلك الاتجاه التقليدى الذى كانت مصالحه شديدة الارتباط فى العصر العباسى بمصالح الطبقة العليا الحاكمة ومصالح الدولة .

إلا أن تفاسير أخرى ومتنوعة للرؤية الإسلامية قد ظهرت منذ البداية وعارضت قراءتها وجهة النظر التقليدية ، حتى فى الوقت الذى شهد قيام الموقف التقليدى بإحكام قبضته وفى نفس الوقت إدانة الرؤى البديلة بوصفها هرطقة . وكان القرامطة والحركات الصوفية ضمن الفئات التى قدمت تفاسير مختلفة جذرياً عما هو سائد ، وقد اجتذبوا عديداً من أفراد الطبقات الدنيا ، وقد تعرض القرامطة وبعض الحركات الصوفية الراديكالية للاضطهاد بوصفهم هراطقة إلى أن تم القضاء تماماً على القرامطة بينما تخلص الصوفيون من نزعاتهم المتشددة .

وقد قامت الحركات ذات المواقف السياسية والدينية المعارضة بتبنى فهم مختلف للجوانب الاجتماعية فى الإسلام ، بما فى ذلك المسائل المتعلقة بالمرأة ، وهو ما كان قائماً بالنسبة لحركة الخوارج سابقاً . إن انشقاقهم عن الاتجاه التقليدى على عدة مستويات: الدينية والسياسية والاجتماعية ، قد نبعت من قراءة مختلفة تماماً للإسلام . فقد انشقت الحركات الصوفية وحركة القرامطة عن الاتجاه التقليدى على وجه الخصوص وذلك فى تفسيرهم للإسلام ، حيث أنهم حرصوا على تأكيد التعاليم الأخلاقية والروحية والاجتماعية للإسلام بوصفها جوهر رسالته ، واعتبروا سلوكيات محمد وإرشاداته على أنها جوانب عابرة من الإسلام وثيقة الصلة بمجتمع بعينه فى مرحلة معينة من تاريخه . وهكذا تصبح القضية مرة ثانية هى قضية اختلاف فى التفسير ، لا بمعنى وجود صور مختلفة لفهم كلمات أو مقاطع معينة وإنما بشكل أكثر اختلافاً جذرياً ، يتعلق بكيفية «قراءة» تصرفات محمد وحديثه فى علاقاتها داخل النص وخارجه فى سياقها الأعم ، وكيفية تأويلها فى علاقتها بالتاريخ . فهل كانت دلالة اللحظة الإسلامية تتمثل فى مجموعة الأحكام المحددة التى جاء بها ، أم فى قيامه بخلق قوة دافعة نحو إقامة مجتمع أكثر عدلاً وخيراً ؟

وتمثل حركات القرامطة والصوفية نموذجاً له خصوصيته الهامة فى السياق الحالى لقيامها بمعارضة المجتمع على مستوى السياسة والدين والثقافة السائدة ، بما فى ذلك كما تشير الأدلة نظرة المجتمع للمرأة . وكانت الصوفية حركة يمثل الزهد والورع والتصوف عناصرها الأساسية ، وهى حركة ربما ترجع أصولها إلى عصر محمد ، ثم أخذت فى الانتشار والتطور الكبير خاصة خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى من الإسلام ، وهى نفس الفترة التى شهدت تطور الإسلام التقليدى الذى ساندته الدولة . وكان للورع الصوفى أبعاده السياسية باعتباره شكلاً من أشكال الاختلاف والمعارضة السلبية لكل من الحكومة والدين السائد . وعلاقة الصوفية المخالفة للمجتمع والنظام العام السائد تتضح عبر القيم التى أعلنت عنها بوصفها أساسية للرؤية تتبناها . أما الزهد ، أى التخلى عن الأشياء المادية وعن المال غير المكتسب بالعمل اليدوى والفائض عن حاجة الفرد اليومية ، وكذلك التركيز على العزوبة وعدم الزواج (رغم عدم كونه مطلباً دائماً) جاءت كلها على نقيض المادية واستغلال عمل الآخرين والممارسات الجنسية غير المشروطة بالنسبة للرجال ، والتى كانت متأصلة فى أعراف وأسلوب حياة طبقات المجتمع العليا . إن التركيز الصوفى على المعنى الداخلى والروحى للقرآن وكذلك المبادئ الأخلاقية والرؤية الدفينة التى جاءت لتؤكدها عارضت التفسير الحرفى الذى قام عليه الاتجاه التقليدى .

وتعد بعض العناصر فى الصوفية بمثابة مؤشرات قوية إلى أن النظام الأخلاقى الصوفى جاء معارضاً لنظام المجتمع السائد فيما يتعلق أيضاً بأنظمة الجنوسة ونظرة المجتمع للمرأة . ومنذ البداية اعتبر الصوفيون أن للنساء إسهامات هامة فى التراث الصوفى كما وضعوهن فى مصاف علية الزعماء الروحيين ، فكرموا على سبيل المثال رابعة العدوية ، وإضافة إلى ذلك تحتوى الحكايات والأساطير الصوفية على عناصر تشير إلى اهتمامها ورفضها لقيم المجتمع السائد فيما يتعلق بالمرأة .

فالحكايات التى تدور حول رابعة العدوية مثلاً تقدم نموذجاً واضحاً للعناصر المعارضة ثقافياً لما يخص الأفكار المتعلقة بالجنوسة . فالفكرة القائلة بأن الجانبين البيولوجى والجنسى هما المتحكمان فى العلاقات بين الجنسين ، كانت هى الفكرة التى يرتكز عليها أسلوب التعامل بين الرجل والمرأة بين فئات المجتمع السائدة ، وهى نفسها التى يتم التبرؤ منها فى إحدى النصوص الصوفية القصيرة ، حيث أعلن الزعيم الصوفى البارز حسن البصرى عن ذلك قائلاً : لقد قضيت يوماً وليلة كاملة فى صحبة رابعة نتحدث عن الطريق والحقيقة ، ولم يطرأ على بالى أنى رجل ولا خطر ببالها أنها امرأة ، وحين نظرت إليها آخر الأمر رأيت نفسى مفلساً (لا أساوى شيئاً روحانياً) ورابعة مخلصة تماماً (أى غنية بالفضيلة الروحية)[٣٢] . فإلى جانب إنكار خاصية

الجنسانية كعامل متحكم فى العلاقة بين الرجل والمرأة ، تقدم تلك الحكاية صورة معاكسة لتقييم فئات المجتمع السائدة وتمييزهم الرجل على المرأة ، حيث تقدم نموذج أكثر الزعماء الصوفيين مكانة وهيبة - وليس مجرد أى رجل - وهو يصف نفسه بأنه «مفلس» بالمقارنة بامرأة تفوقه فى تميزها .

وتوجد العديد من الحكايات التى تقدم رابعة فى صورة تفوق كل رفاقها الرجال من حيث قوة المنطق وسرعة البديهة إلى جانب قوتها الروحية . وتذكر إحدى الحكايات أن حسن البصرى اقترب يوماً من رابعة وهى فى حالة تأمل مع بعض الرفاق على ضفة النهر ، فألقى الحسن ببساطه فوق الماء وجلس عليه ثم نادى رابعة لتجالسه . وحين أدركت رابعة أنه يحاول أن ينال إعجاب الناس بقدراته الروحية ، ألقت هى الأخرى بسجادة صلاتها وطارت فى الهواء لتجلس عليها ثم قالت : تعال يا حسن هنا إلى أعلى حيث يستطيع الناس رؤيتنا بصورة أفضل . فلم ينطق الحسن بكلمة إذ لم يكن فى وسعه أن يطير . عندئذ قالت رابعة : يا حسن ، إن ما فعلته فى وسع سمكة أن تقوم به ... وما فعلته أنا فى وسع ذبابة أن تقوم به . أما العمل الحقيقى (الجدير بأولياء الله) فهو ما يتعدى هذا وذاك[٣٣] .

وهناك حكاية أخرى يرد فيها أن الكعبة قد قامت من مكانها واقتربت من رابعة للقائها أثناء قيام رابعة بالحج إلى مكة ، وكان تعليق رابعة على ذلك : ما لى والبيت ، لقد جئت طالبة رب هذا البيت . وفى نفس الوقت كان متصوف بارز آخر هو إبراهيم بن أدهم فى طريقه إلى مكة للحج ، وقد قضى فى حجته عدة سنوات لتوقفه المستمر للصلاة عدة مرات وهو فى الطريق . وحين وصل إلى مكة ولم يجد الكعبة ظن أن عينيه قد أصابهما عيب ما إلى أن جاءه صوت يخبره أن الكعبة قد خرجت للقاء إحدى النساء ، وحين وصلت كل من رابعة والكعبة ، وكان إبراهيم قد تملكته الغيرة للتكريم الذى نالته رابعة من الكعبة ، أخبرت رابعة إبراهيم أنه بينما قام هو بعبور الصحراء مؤدياً صلوات الظاهر ، جاءت هى وقد تملكتها صلاة الباطن . وهكذا تقدم الحكاية نموذج المرأة وقد تفوقت على الرجل بل والأكثر من ذلك أنها وبرقة متناهية تعارض الاتجاه الدينى التقليدى من حيث شكلياته وحرفية التطبيق والقوالب الجامدة التى يتم تحديد مفهوم الورع فى إطارها . وهناك تعليق آخر منسوب إلى رابعة يدور حول متصوف آخر وهو سفيان الثورى يعبر عن نفس الفكرة وهو قولها إن سفيان من الممكن أن يكون رجلاً (حسناً) لولا حبه للتراث[٣٤] .

ولعل هذه الحكايات تعبر عن بعض معالم شخصية رابعة التاريخية ، إلا أنها بلاشك أسطورية فى مجملها . فمن غير المحتمل إلى حد كبير إذا أخذنا تواريخ الأحداث فى الاعتبار أن يكون قد تم أى لقاء بين رابعة والحسن ، ناهيك أن يكون قد حدث بينهما الحوار السابق . إن الطبيعة الأسطورية التى تتحلى بها تلك الحكايات تمنحهما مع ذلك ثقلاً أكبر لا أصغر بوصفهما نموذجين للفكر الصوفى ، حيث أن المواقف لا تذكر مجرد أحداث ومواقف وإنما هى حكايات مبنية بقصد التعبير عن فكر معين . ومن الأفكار التى تعبر عنها الحكايات السابقة بوضوح شديد هى إمكانية تفوق المرأة على أقدر الرجال ، وقدرة المرأة على أن تكون معلمة للرجل فى المجال الروحى ، وأن التعامل بين الرجال والنساء على المستويين الروحى والعقلى قد فاق فى أهميته التعامل الجنسى . ولا يعنى ذلك بالطبع أن كل الرجال المتصوفين قد تحرروا من التعصب الجنسى أو أن الأدبيات الصوفية قد خلت من عناصر التحيز للرجال ، تلك العناصر القائمة فى البيئة العامة المحيطة . إن ما أقصد إليه هنا هو ببساطة أن الكتابات الصوفية قد تضمنت بعض العناصر الرافضة للتحيز ضد المرأة ونجحت فى اجتياز التعريفات الخاصة بالجنس الإنسانى القائمة على أساس بيولوجى(٣٥) .

وتشير بعض التفاصيل فى الأساطير الموجودة عن رابعة أن هناك أسباباً أخرى إلى جانب الأسباب الروحية جذبت النساء إلى التصوف ، فقد كانت رابعة على سبيل المثال كما تقول الأسطورة إما جارية أو خادمة من أصول فقيرة ، وقد أعتقها سيدها حين استيقظ ذات ليلة ليرى نور القداسة يشع فوق رأسها منيراً كافة أرجاء البيت . وقد انعزلت رابعة لتعيش فى الصحراء وحين عادت من عزلتها احترفت عزف الناى . منذ ذلك الحين كما تذكر كاتبة سيرة رابعة فى القرن العشرين الباحثة مارجرت سميث Margaret Smith فإن المصادر الباقية بين أيدينا «تقدم نموذجاً واضحاً لامرأة تخلت عن الدنيا وما فيها ووهبت حياتها فى خدمة الله»(٣٦) .

وتركز مارجرت سميث على اهتمامات رابعة الروحية ، إلا أنه من الجدير الالتفات إلى خلفية رابعة الطبقية ، كما أنه من المعروف صعوبة اعتبار التصوف بالنسبة لجارية أو خادمة بمثابة التخلى عن مزايا الحياة الدنيا . فقد قدم التصوف فرصة التمتع بحياة خاصة ومستقلة وهو ما كان بلاشك مستحيل الحدوث فى ظروف أخرى بالنسبة للنساء ، وخاصة النساء من الطبقات الدنيا . كما أن الحكايات حول رفض رابعة لعروض الزواج المقدمة من العديد من رفاقها الصوفيين المعجبين تؤكد بدورها استقلالية رابعة وقدرتها على البقاء حرة من أى سلطة ذكورية . وقد كانت الاستقلالية والحياة بعيداً عن

تحكم الرجال – وهى أوضاع مستحيلة التحقيق فى المجتمع السائد – كانت متاحة للنساء من خلال التصوف . إن التفرغ للعبادة الروحية من جهة والبقاء بلا زواج (وهو الوضع العادى بالنسبة للمتصوفات المسلمات) يمثلان بلاشك هدفاً فى حد ذاتهما ، وقد لعبا دوراً كذلك بوصفهما سبيلين لتحقيق الاستقلالية وتمكين المرأة من مقاومة الأمر التقليدى المفروض عليها بالزواج والحياة تحت سلطة الرجل(٢٧) . إلا أن إلقاء الضوء على ذلك الجانب لا يشكك أو يقلل إطلاقاً من شأن تصوف رابعة وغيرها من النساء ، ولكنه يعترف بالأمر بوصفه شكلاً من أشكال استجابة النساء المركبة والشاملة لظروف المجتمع وأعرافه .

وتمثلت كبرى إسهامات رابعة فى تأكيدها على مركزية العشق الإلهى فى التجربة الصوفية(٣٨) . فقد قيل إنها أعلنت على سبيل المثال أن حبها لله لم يترك مكانا لحب أحد بما فى ذلك نبى الله . ويرد فى حكاية معروفة أنها كانت تحمل مشعلاً وإبريقاً تمشى بهما عبر شوارع البصرة بنية إشعال الجنة وإطفاء نار جهنم بالماء ، كى يسقط هذان الحجابان عن أعين المؤمنين فيحبوا الله لجماله لا خوفاً من النار أو طمعاً فى الجنة(٣٩) .

أما المعلومات المتوفرة عن موقف القرامطة من النساء فهى أقل من ذلك بكثير ، إلا أنه يبدو أنهم هم أيضا قد ابتعدوا جداً عن إرشادات المجتمع الإسلامى التقليدى بشأن العلاقات السليمة بين الرجل والمرأة . ولم يصلنا أي من كتابات القرامطة فلا يمكن دراسة معتقداتهم أو ممارساتهم اعتماداً على نصوصهم المباشرة . فقد جاءت تلك الحركة التى نبعت من الطبقة الدنيا كحركة عسكرية معارضة للنظام العباسى ، ونجحت لفترة قصيرة فى إقامة «جمهورية» مستقلة ، إلا أنه تم قمعها آخر الأمر مع تعرض كتابات القرامطة للتدمير والضياع . وتاتى معظم المعلومات الخاصة بنشاط القرامطة ومجتمعهم من كتابات أفراد مناوئين للحركة ومؤيدين للعباسيين .

وقد كانت حركة القرامطة مثلها فى ذلك مثل حركات المعارضة الأخرى ، ترى نفسها معبرة عن الفهم الصحيح للرسالة الإسلامية ضد الفساد الذى يمارسه المجتمع السائد . ويقال إن دعاة القرامطة كانوا يدعون أهل القرى لتقديم كل ممتلكاتهم – «الماشية والأغنام والمجوهرات والمؤونة» – لتصب فى مكان واحد بحيث لا يمتلك احد شيئاً ، ثم يتم توزيعها تبعاً لاحتياجات الأفراد . فكان كل رجل يعمل جاهداً ومجتهداً فى عمله لينال مكانته تبعاً لما قدمه ، أما النساء فكانت الواحدة منهن تجئ بما كسبته من عملها بالنسيج ، والأطفال بأجورهم من مطاردة الطيور(٤٠) . وكانت الملكية العامة

فى الجمهورية التى أقاموها تدار بواسطة لجنة مركزية بما يضمن حصول الجميع على احتياجاتهم من السكن والملبس والطعام .

وقد أكد بعض الكتاب على أن القرامطة مارسوا أيضاً شيوعية النساء ، ومع ذلك يرى بعض الباحثين والباحثات المعاصرين أن هذه التأكيدات تشير إلى سوء فهم لممارسات القرامطة ، التى كانت بدورها واضحة الاختلاف فيما يتعلق بالنساء عما كان سائداً فى مجتمعات الكتاب الذين تحدثوا عن القرامطة ، ويستدل هؤلاء الكتاب على اتهاماتهم للقرامطة بقولهم أن نساء القرامطة لم يرتدين الحجاب وأن كلاً من الرجل والمرأة كان يقتصر فى زواجه على زوج أو زوجة واحدة ، وأن مجتمع القرامطة كان يسوده الاختلاط بين الجنسين . ويبدو أن تلك الممارسات وما شابهها هى التى دفعت الكتاب إلى تأكيد اتهام القرامطة بـ «الفسق» و «الفحش ، حيث كان هؤلاء الكتاب ينتمون بالطبع إلى مجتمعات يتمثل فيها النمط «غير الفاحش» فى تمتع رجال الطبقة العليا بحق الاحتفاظ بعشرات النساء والتعامل معهن فى إطار جنسى(٤١) .

وهكذا تم تفسير الإسلام فى تلك الفترة بطرق عادة ما تعكس مصالح ورؤى طبقات مختلفة ، بحيث تشير إلى مجتمعات شديدة الاختلاف فيما بينها ، بما فى ذلك الأسس التى تحكم العلاقة بين الجنسين . ونجد أن صور المعارضة و «الهرطقة» التى أدت إلى تقسيم المجتمع لم تكن تدور حول نقاط دينية غامضة وهو ما يرد عامة فى مصادر التاريخ التقليدى ، وإنما كانت تدور حول النظام الاجتماعى والقيم المسجلة فى الثقافة السائدة . إن مظاهر الاتساق والتوافق في التفاسير وقلة الاختلافات التى تميز الصيغ التى وصلتنا من الإسلام لا تعكس وحدة فى فهم الإسلام وإنما تبين انتصار الرؤية الاجتماعية والدينية للدولة العباسية فى تلك اللحظة التى شكلت التاريخ .

وهناك شخصية جديرة تحديداً بالذكر لما تميز به من فهم للإسلام فيما يتعلق بالمرأة خارج السياقات الثقافية ، ولتفرده بين كبار العلماء والفلاسفة والمسلمين فى نظرته المتعاطفة مع المرأة . فقد ولد ابن عربى (١١٦٥-١٢٤٠) فى إسبانيا ، وهو يفوق فى مكانته العلمية الغزالى . وقد تلقى العلم فى شبابه على يد معلمين صوفيين فى مسقط رأسه ، وكان بين معلميه امرأتان هما شمس ، أم الفقراء» و «نونه ، فاطمة بنت المثنى» . وقد قال ابن عربى عن «شمس» إنها كانت من أعظم الناس فى نشاطها واتصالاتها الروحية ، كما وصف بعض المعجزات التى تمت على يدى «نونه فاطمة» التى تلقى على يديها العلم وهى فى التسعينيات من عمرها . وقد ساعدها فى بناء كوخ من البوص(٤٢) . وكانت لابن عربى ابنة علمها علوم الدين فكانت كما قيل

تستطيع الإجابة على بعض الأسئلة الدينية وهى لم تتعد السنة الأولى من عمرها ، وقد عبر ابن عربى عن مشاعره وهو يرى سعادة ابنته برؤيته بعد غياب .

وقد تعرض ابن عربى للاضطهاد عدة مرات فى حياته بتهمة الهرطقة ، وكانت آخرها «هرطقة» تتعلق ببعض آرائه بشأن النساء ، مما أثار غضب أصحاب الاتجاه التقليدى . وكانت قصيدته «ترجمان الأشواق» على سبيل المثال تدور حول شابة قابلها فى مكة ، فقال : إن «نظام» كانت دارسة تقية لها تجارب فى الحياة الروحية والصوفية ، ولولا بعض النفوس الدنيئة الميالة للبغضاء لعلقت هنا على جمال جسدها وجمال روحها . فقد كانت ذكرى رجاحة عقلها وتواضعها وكذلك صداقتها المتينة قد أوحت له بتلك القصيدة . وكانت الصورة الشعرية الأساسية (مثله فى ذلك مثل دانتى الذى جاء بعده بقرنين من الزمان) تدور حول تلك الشابة وبوصفها تجلياً أرضياً لإلهة الحكمة ، أى الحكمة الإلهية التى تشتاق روحه إليها[٤٣] . وقد كانت فكرة الألوهية متمثلة فى وجه امرأة تعتبر جريرة بل وجريمة فى رأى أصحاب الاتجاه التقليدى ، وقد أدت القصيدة إلى معاداتهم لابن عربى معاداة دفعته لاحقا إلى كتابة تعقيب يؤكد فيه أن المعنى المقصود هو معنى روحى ورمزى . (والتساؤل حول مدى قيام الأعراف المختلفة السائدة فى الأندلس بتشكيل موقف ابن عربى المختلف عن غيره تجاه المرأة هو تساؤل يحتاج إلى الدراسة والبحث – وهو تساؤل يفرض نفسه فى هذا السياق) .

إن تأكيد ابن عربى على البعد الأنثوى لما هو إلهى وعلى التكامل بين الجنسين يمثل عنصراً متكرراً فى فكره . وقد وصف ابن عربى آدم بأنه أول أنثى فى الوجود من حيث أن حواء قد جاءت مولودة من جانبه ، كما ذكر أن مريم هى بمثابة آدم الثانى لأنها ولدت يسوع[٤٤] . ومستعيراً نفس التعبير المجازى الخاص بآدم وحواء ، تحدث ابن عربى فى كتاباته عن الله الذى أخرج من آدم كائنة فى صورته تدعى المرأة ، ولأنها ظهرت له فى صورته شعر الرجل بشوق كبير إليها كالشئ الذى يشتاق إلى نفسه . كما فسر ابن عربى «نفحة الرحمة» بوصفها عنصراً إلهياً فى صورة مؤنثة[٤٥] . وعلى الرغم من أن ابن عربى كان شخصية اختلفت حولها الآراء ، وعلى الرغم من تعرضه للعداوة فى فترات متعددة من حياته ، إلا أن قدرته العقلية كما تتضح فى كتاباته الفريدة من نوعها قد أدت إلى الاعتراف به كمفكر مسلم كبير .

وخلاصة الأمر إذن ، إن اللحظة التى شهدت تطور القانون الإسلامى وتفسير القرآن ووضعه فى صيغ وقوالب ذات صبغة رسمية حتى يومنا هذا ، هى نفس اللحظة التى جاءت مناوئة للمرأة ، فقد لعب تراث المجتمع الأموى ومن بعده العباسى بصفة

خاصة دوراً جوهرياً فى تحديد القدر الذى سمح به تطوير القانون فى تحيزه ضد النساء . إلا أنه وحتى فى إطار هذا العصر الرجولى ، فإنه كان من الممكن مع كل ذلك قراءة الإسلام قراءة أكثر عدالة ، وهو ما أشارت إليه أقلية من الآراء القانونية . كما توضح حركات القرامطة والمتصوفة أيضا وجود طرق لقراءة اللحظة الإسلامية والنص الإسلامى بصورة مختلفة عما كان قائماً فى الثقافة السائدة ، وأن تلك القراءات كانت لها آثار على التصورات الخاصة بالمرأة والنظم الاجتماعية المتعلقة بالجنوسة .

إن تلك النتائج كما هو واضح تتصل بالقضايا التى مازالت تثير جدلاً فى المجتمعات الإسلامية اليوم ، وخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار الاتجاه القائم نحو تفسير القانون الإسلامى القديم بصورة أكثر صرامة وتشدداً ، ونحو إقرار الخطاب الإسلامى التقليدى حول المرأة والجنوسة ، وذلك على مستوى الحكومات والمجتمعات . والآن أخذت النساء وبأعداد متزايدة وغير مسبوقة يحتللن موقعهن ضمن فئة المثقفين فى البلدان الإسلامية - فقد بدأن بالفعل فى المطالبة باسترداد حقهن فى التردد على المساجد ، وهو حق حرمن منه على مدى قرون عديدة - ، فلعل تلك الصراعات المبكرة حول مفهوم الإسلام تلقى المزيد من الدراسة بطرق جديدة ، وكذلك عملية القانون الإسلامى والخطاب الأساسى المعنى فى هذا السياق .

الفصل السادس
إسلام العصور الوسطى

إن الهدف مما يلى هو تجميع كافة المعلومات المتاحة حول حياة النساء فى الفترة التى أعقبت نشأة الإسلام وإقامة مؤسساته الأولى والتعبير عن خطاباته السائدة . ويعتمد التركيز هنا جغرافيا وفيما يتعلق بالفترة الزمنية المعنية إلى حد كبير على مدى ماهو متاح من معلومات ، ومن هنا كان التركيز الأساسى على المجتمعات فى مصر وتركيا وسوريا وعلى المصادر والدراسات المتعلقة أساسا بالفترة ما بين القرن الخامس عشر وحتى بدايات القرن التاسع عشر (أى العصر المملوكى والعثمانى) . ويبدو أن حياة النساء فى تلك المناطق وفى تلك الفترة الزمنية كانت متشابهة فى أنماطها العامة وخاصة فيما يتعلق بدرجة وطبيعة اندماج النساء فى الحياة الاقتصادية وبالذات بالنسبة للعادات المتحكمة فى حياتهن ، والزواج على وجه التحديد . إلا أن البحث فى تاريخ النساء المسلمات يتخذ صورة مبدئية للغاية ؛ ولعل حدوث تقدم فى هذا المجال يمكننا لاحقا من التمييز بين حياة النساء فى مصر وتركيا (جغرافيا) ، وبين حياة النساء فى القاهرة ما بين القرن الخامس عشر والثامن عشر (زمانيا) .

إن المصادر المتاحة والدراسات التى اعتمدت عليها هنا تتكون أساسا من النصوص الأدبية التى ترجع إلى الفترات التاريخية والمناطق الجغرافية المعنية ، وكذلك بعض الدراسات الوثائقية كسجلات المحاكم فى تلك المناطق ، وما ورد بأقلام الأوروبيين والأوربيات الذين زاروا المنطقة . كما اعتمدت على دراسات س . د . جواتين S .D .Goitein حول مجموعة وثائق الـ« جنيزة » فى القاهرة ، والتى تقدم لنا بفضل الجهد الهائل الذى قام به جواتين لمحة عن قرب للحياة اليومية فى القاهرة ما بين القرن العاشر والثالث عشر . ووثائق الجينزة وهى مجموعة من الأوراق التى قامت الجالية اليهودية فى القاهرة بحفظها فى الجنيزة ، ترجع إلى فترة أسبق من معظم المصادر التى اعتمد عليها فى هذا الفصل وتقدم معلومات عن اليهود القاهريين ومجتمع الشرق

الأوسط . إلا أنه كمايشير جواتين فإن مجتمع اليهود كان يشترك مع غالبية القاهريين والمجتمع المسلم حينذاك فى العديد من الممارسات والفرضيات وأسلوب الحياة ، وتتضمن النتائج التى توصل إليها جواتين حول النساء جوانب ذات صلة واضحة بدراسة للنساء فى المجتمعات المسلمة [١] . وحين أقوم بتضمين المادة المتعلقة بتلك الفترة فى العرض الذى أقدمه لحياة النساء وأنشطتهن فى فترة لاحقة ، فإننى أعود بدورى إلى محاكاة جواتين . فهو يقوم بالاستشهاد بحرية تامة بالرحالة إدوارد وليم لين Edward William Lane من القرن التاسع عشر ليؤكد أو يصور نماذج من الممارسات والعادات وأساليب الحياة الخاصة بأهل الجنيزة . وتشير المعلومات المتاحة حاليا إلى أن أوجه الشبه المتمثلة فى أنماطها العامة وإمكانياتها فى هذه المنطقة امتدت بالفعل منذ القرن العاشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر وبدايات التدخل الاقتصادى الغربى وما تبعه من محو ثم انهيار للتعبير الاجتماعى والمؤسسى للرواية الإسلامية السائدة المتعلقة بالجنوسة .

وهناك أربعة عوامل ، بما تتضمنه من تفاعل فيما بينها ، شكلت الإمكانيات التى أتيحت لحياة النساء فى منطقة البحر المتوسط الشرق أوسطية فى الفترة المعنية ، وهذه العوامل هى : أولا ، العادات والقوانين المنظمة للزواج ، وخاصة القوانين التى تبيح تعدد الزوجات واتخاذ الجوارى واقتصار حق الطلاق على الرجل . ثانيا ، النموذج الاجتماعى الداعى لعزل النساء . ثالثا ، حق النساء القانونى فى حرية التملك . ورابعا ، وضع النساء فى النظام الطبقى ، وهو ما يتحدد طبقا لمدى تأثر النساء بالعوامل الأولى .

ونظراً لأهمية الطبقة فى تحديد وتقييد إمكانيات المرأة فى الحياة فسأقدم وصفا لمدى نجاح الأعراف والقوانين المتصلة بالزواج وفكرة عزل النساء والقوانين المنظمة للملكية ، وأثرها على النساء من مختلف الطبقات بداية من نساء الطبقات العليا . ويلى ذلك عرض لكيفية قيام تلك العناصر المتغيرة بتحديد القواعد المتحكمة فى وجود النساء على المستوى الشخصى والاقتصادى عبر الطبقات المختلفة بالإشارة إلى ظروف الحياة الملموسة : أى أشكال بيوتهن ، وأثاث منازلهن ، وكيفية تعامل النساء مع شؤون الحياة اليومية مثل شراء الطعام وإعداده ، وهى كلها نقاط سأعرضها فى إطار الفروق والاختلافات مابين الطبقات . ثم سأقوم بوصف الأعراف الخاصة بالعلاقات الاجتماعية وأساليب الترفيه بما فى ذلك بعض الأنشطة كالتسوق . ويتركز اهتمامى من خلال كل ذلك على النساء فى المناطق الحضرية ، حيث أن المعلومات المتاحة حاليا تقتصر عليهن .

ومعظم المادة التى أعتمد عليها هنا سواء الأدبية منها أو الوثائقية جديرة بالكثير من الاهتمام لأنها تتيح فرصة الاطلاع على النساء بصورة عابرة ولا تسمح سوى بتخمين الجوانب الذاتية . إن كل المصادر العربية التى أشير إليها هى مواد كتبها الرجال ولم تكن أيها مكتوبة بهدف وصف النساء وحياتهن ، مع أن أحدها مثل قاموس تراجم حياة النساء المتعلمات المعاصرات لمؤلف الكتاب القاهرى « السخاوى » (١٤٢٨ - ١٤٩٧) حرص على الأقل على الإشارة إلى الشخصيات التى تلقت هؤلاء النساء العلم على أيديهم ، وكذلك على إنجازاتهن العلمية إضافة إلى ذكر معلومات عن أزواجهن . ولا توجد بين أيدينا أى أعمال بأقلام النساء من المنتميات إلى تلك الفترة الزمنية أو تلك المجتمعات . أما المعلومات الوحيدة المتاحة والتى تصف حياة النساء وأقوالهن ونظرتهن إلى حياتهن ، هى معلومات نادرة وردت بأقلام بعض الأوروبيات ممن تعرفن على هؤلاء النساء وقمن بزيارتهن . ومن المصادر التى تقدم أكثر عرض تفصيلى لحياة هؤلاء النساء هو ما ورد بقلم السيدة مارى ورتلى مونتاجو Ladi Mary Wortley Montagu ، التى أختم هذا الفصل ببعض ما قدمته من وصف .

إن بعض الممارسات القليلة المتصلة بمسألة الزواج يبدو أنها كانت شائعة على مستوى المجتمع ككل ولم تختلف من طبقة إلى أخرى ، ومنها أن الزواج كان هو القاعدة والعزوبة نادرة للغاية بالنسبة لكلا الجنسين . وهناك ظاهرة أخرى وهى أن سن الزواج بالنسبة للفتاة كان يتراوح مابين الثانية عشرة والسادسة عشرة أو السابعة عشرة على الأكثر ، كما كان الزواج فى سن مبكرة عن ذلك ممكنا رغم أنه لم يكن شائعا ، تبعا لما نستدل عليه من النصوص [٢] . (تتناول الأدلة النصية كقاعدة عامة مع الطبقة العليا والوسطى) . وفيما عدا الجانبين السابقين كانت عادات الزواج مرتبطة بالطبقة الاجتماعية إلى حد بعيد ، فكان تعدد الزوجات وامتلاك الجوارى يحدث أساسا فى الطبقات الحاكمة ، ويعتبر أمرا طبيعيا . فكان امتلاك حريم من الجوارى الكثيرات والزواج بأكبر عدد ممكن من النساء فى الغالب يعبر عن طبقة الرجل وسلطته ، وذلك لدى المماليك الذين حكموا فى الفترة ١٢٥٠ - ١٥١٧ (كان المماليك من العبيد العسكريين الذين وصلوا إلى الحكم واستمروا فى مضاعفة أعدادهم من خلال الزواج فيما بينهم وكذلك شراء وضم العبيد إلى صفوفهم باستقدامهم من المناطق التى تعود إليها أصولهم التركمانية) . وكثيرا ما يشير مؤرخو ذلك الزمان إلى أن العلاقات المثلية كانت شائعة بين رجال المماليك ، دون أن يقلل ذلك من عدد زوجاتهم أو حجم حريمهم[٣] .

وبالنسبة لزوجات رجال الطبقات العليا ، كانت معاناتهن من تعدد الزوجات واتخاذ أزواجهن الجوارى هى معاناة ذات طابع عاطفى ونفسى لا اقتصادى . أما

معاناة الجوارى فكانت تقوم على عدم الاستقرار الاقتصادى ، على الأقل إلى حين نجاح الجارية فى إنجاب طفل من سيدها فتنال بعض الأمان . كما كان أصل الجارية العرقى يتيح لها امكانية تعديل مصيرها تماما . فعلى سبيل المثال ، اعتبر المماليك وهم يمثلون أقلية عرقية فى مصر أنهم فئة أسمى من السكان المحليين ، فكانوا يتزوجون فى إطار طائفتهم كما كانوا يتخذون الجوارى من النساء التركمانيات ، وهكذا بوصفهن من أعضاء الفئة العرقية العليا كانت هؤلاء الجوارى يتمتعن بلا شك بمعاملة أفضل من غيرهن(٤) . ولا عجب أن يذكر المؤرخون حكايات عن أحداث قتل فى الحريم ، إذا أخذنا فى الاعتبار التنافس الشديد بين نساء الحريم ، الزوجات فى سعيهن للحصول على وضع متميز ومكانة خاصة ، والجوارى فى محاولاتهن للحصول على الأمان .

وهناك سيرتان لامرأتين يشتبه فى موتهن بفعل السم أو السحر الذى أدى إلى المرض أو الموت ، مما يقدم لمحة عابرة للنزاع حول المكانة والسلطة فى إطار الحريم ، حيث كان وصول واحدة إلى مرتبة مفضلة للرجل تعنى ارتفاع مقام واحدة على حساب امرأة أخرى ، بما يولده ذلك من حالة استياء شبيهة بما يحدث على الساحة السياسية . وكانت « جلبان » وهى ابنة لامرأة شركسية ، قد جاء بها السلطان « برسباى » ، ثم نجح ابنهما « يوسف » فى أن يخلف والده إلى السلطنة . وكان برسباى قد تزوج جلبان بعد زواجه من الميرة الرئيسية زوجة سيده السابق « دقمق » وكانت الأميرة الرئيسية هى والدة ابنه الأخر « ناصر » . وبعد أن تزوجت جلبان من السلطان أصبحت هى الأميرة الرئيسية الجديدة ونالت العديد من علامات رضاه عليها بما فى ذلك عمله على إحضار عائلتها من بلاد الشركس ومنحهم وظائف هامة فى الدولة . وقد ماتت جلبان مسمومة تاركة وراء ها ثروة هائلة ، وكان قتلها بلا شك نتيجة صعود نجمها فى الحريم (١٧) .

أما المرأة الأخرى « شيرين » فكانت جارية يونانية ثم أصبحت الأميرة الرئيسية حين صار سيدها سلطانا وتزوجها . وبوصفها الأثيرة لديه فقد سكنت فى « قاعة الأعمدة » بالقلعة لتحل محل زوجته السابقة . ولم يكن قد مضى وقت طويل على انتقال شيرين إلى ذلك المكان حتى أصابها مرض ألزمها الفراش . وقد اتهم البعض بممارسة السحر حيث اعتقد ابنها أن بعض الأميرات من زوجات والده قد تسببن فى مرضها بفعل الحسد والغضب (٦٩ – ٧٠) .

كما كان الطلاق والزواج المتكرر شائعا بين أفراد هذه الطبقة بل وغيرها من الطبقات فالجدول الذى يورد حالات الزواج الخاصة بخمس وعشرين امرأة من المماليك يبين أن سبعة منهن قد تزوجن أربع مرات أو أكثر ، وأنه لم تتزوج أى منهن مرة واحدة فقط (٥) .

وتشير أنماط وقف الأملاك لدى رجال المماليك إلى أن مشاعر قوية من الحب كانت تربطهم ببناتهم وأخواتهم وحتى زوجاتهم ، فقد كان من الشائع قيام الرجال بوقف بعض أملاكهم فى صالح نساء العائلة ، والقيام بتعيين بعض النساء لإدارة تلك الأوقاف التى كانت تصل قيمتها إلى درجة هائلة أحياناً (وكانت الأوقاف فى صالح بعض المؤسسات الخيرية التى تكون نساء عائلاتهم ضمن المستفيدين منها) . فقد قام والد « المصونة تترخان » بتعيينها لتدير إحدى عزبه التى كانت تتكون من مئات الفدادين من الأراضى الزراعية وستة بيوت وعديدا من الدكاكين وغيرها من الأملاك المؤجرة فى القاهرة[٦] .

وترد أسماء لبعض النساء فيما يقارب ثلاثين بالمائة من وثائق الوقف الموجودة ، ويذكرن بوصفهن متبرعات ببعض الأملاك أو غالبا كمديرات للوقف ، وهو ما كان يحدث بمعدل كبير لدى المماليك لخصوصية شروط علاقاتهم بالأملاك . فكان رجل المماليك فى الأصل من العبيد أو الخدم الذين تم منحهم الأراضى ليتمتعوا بها فى حياتهم على أن تعود ملكا للدولة بعد وفاتهم . وكان تحويل تلك الأملاك إلى أوقاف تمنع عودتها ثانية للدولة ، ومن هنا قام المماليك بوقف بعض أملاكهم لصالح المستشفيات والمدارس وغيرها من المؤسسات الخيرية التى يستفيد منها أقرباؤهم . وإضافة إلى ذلك ، كان معدل وفاتهم مرتفعاً نظرا لطبيعة عملهم العسرى فى الجيش ، ذلك إلى جانب تعرضهم للاغتيال السياسى والسجن ومصادرة الأملاك[٧] . وهو وضع لم يكن ينطبق على النساء منهم ، ومع ذلك فإن تعيين النساء كمستفيدات من الأوقاف وبوصفهن مديرات لها يشير فى حد ذاته إلى ثقة الرجال فى قدراتهن على تحمل تلك المسؤولية ، كما يعد مؤشرا لقيامهم بإعداد بناتهم لإتقان أعمال الإدارة ولأن يصبحن مديرات للأوقاف .

وغالباً ما نجحت نساء تلك الطبقة في تحقيق ثروات هائلة ولا مناص أنهن قمن أيضا بإدارة شؤون أملاكهن الخاصة أحياناً[٨] . كما قامت نساء المماليك بإدارة شؤون بيوتهن التى كانت بدورها مهمة عملاقة ، فقد كانت إحدى الأميرات تدير شؤون بيت يضم سبعمائة من العاملات ، فقد كان عمال البيت يتكونون من النساء فقط بما فى ذلك المسؤولة المالية « الخازندارة » والمشرفة العامة « رأس نوبة » . وقد قامت نساء تلك الطبقة مثلهن مثل الرجال بوقف أملاكهن فى صالح المدارس والتكايا والأضرحة ، كما أوقفن بعض أملاكهن لتستفيد منها جواريهن [٩] .

ويبدو أن الزواج المبكر والزواج والطلاق المتكرر كان شائعا أيضا فى الطبقات الأخرى ، بل ويبدو أن تلك الأنماط كانت متكررة على مستوى الطوائف الدينية المختلفة.

حيث يشير جواتين إلى أن سن الزواج كان ما بين الثانية عشرة والسابعة عشرة عند الطائفة اليهودية فى القاهرة ، كما يشير إلى أن الطلاق كان شائعا جدا أكثر من معدلاته فى أى مجتمع يهودى آخر فى أوروبا وأمريكا ، وذلك حتى النصف الثانى من القرن العشرين . ويرد ذكر لحدوث الزواج المتكرر والطلاق فى المجتمعات الريفية والحضرية فى مصر فى القرنين الرابع عشر والتاسع عشر(١٠) . وكان الطلاق يحدث دائما تقريبا تحقيقا لرغبة الزوج ، إلا أنه ترد بعض الإشارات إلى سعى الزوجة فى بعض الحالات النادرة للحصول على الطلاق ونجاحها فى ذلك ولكن عادة على حساب تنازلها عن حقها فى رؤية أطفالها ، أو بعد قيامها بدفع مبلغ من المال إلى زوجها مقابل الطلاق ، وأحيانا كانت تضطر إلى التنازل عن الأطفال مع دفع الأموال لتحصل على الطلاق . وكان ذلك يتم عادة بمساندة عائلتها لها إلا إذا كانت هى تمتلك ثروة خاصة بها . فكانت هناك امرأة من مكة طردت زوجها خارج البيت ورفضت عودته إليها ، ويبدو أنها كانت على قدر من الثراء مكنها من اتخاذ قرارها وتنفيذه (٦٤ ، وكذلك ١٠٤ ، ٦٢ ، ١١٦) . وهكذا اعتمدت مدى قدرة حصول المرأة على الطلاق على تمتعها بقدر من الثراء أو المساندة من عائلتها . كما أن تمتع المرأة بحق وضع الشروط فى عقد زواجها كان يعتمد كذلك على مدى تمتعها بالثراء أو المساندة من عائلتها ، وحين كان فى وسع المرأة تحديد شروط الزواج فعادة ما كانت تشترط على زوجها أن يتعهد كتابة بألا يتخذ لنفسه زوجة ثانية أو رفيقة فراش(١١) .

وكان تعدد الزوجات واتخاذ الجوارى غير شائع نسبيا خارج إطار الطبقة الحاكمة ، ويذكر جواتين أن الاكتفاء بزوجة واحدة بالنسبة للمسلمين واليهود (حيث كانت قوانينهم كما هو الحال لدى المسلمين تبيح تعدد الزوجات) كان من خصائص « الطبقة الوسطى التقدمية » . ويشير الأوروبيون ممن زاروا حلب فى القرن الثامن عشر والقاهرة فى القرن التاسع عشر إلى ندرة حالات تعدد الزوجات ، كما أن دراسة حول تركيا فى القرن السابع عشر تذكر وجود عشرين حالة تعدد زوجات فى الوثائق الخاصة بمائتى ضيعة(١٢) . ومن المؤكد أن الحالة المالية لعبت دورا فى الحد من ممارسة تعدد الزوجات ، فى حين كانت إعالة الزوجات مع تخصيص مساكن مستقلة لتجنب الخلافات وتحقيق العدل بينهن مهمة ينوء بها كاهل الزوج بل و يعجز معظمهم عن تحقيقها . وعلى الرغم من الاعتراف بتلك الممارسة بين أفراد الطبقة الحاكمة ، إلا أنه كانت المرأة التى تشترك مع غيرها من الزوجات أو الجوارى فى علاقتها بزوجها يبدو أن حياتهن كانت تعيسة . فحين يشير الكتاب المعاصرون لتلك الحقبة إلى امرأة تحتل مكانة الزوجة الوحيدة ، عادة ما يذكرون كم هى محظوظة بوضعها هذا (٦٨ ، ٨٤ –٨٥ ، ٤٤ – ٤٥) . كما أن عائلات الفتيات عادة ما كانوا يشترطون عدم تعدد

الزوجات فى عقود زواج بناتهم حينما كانوا فى وضع يسمح لهم بذلك . ويفهم من ذلك أنه بالنسبة لأفراد ذلك المجتمع كان تعدد الزوجات غير مرغوب فيه ، على الرغم من أن القانون وممارسات الطبقة العليا كانت تبيحه إلا أنه كان يعتبر مع ذلك بمثابة انتهاك للمرأة ، على الأقل فيما يخص نساء العائلة . ويمكن تصور أن تعدد الزواج كان مقبولا بل وممارسة طبيعية لا تمثل مصدرا للتعاسة فى بعض المجتمعات (وهى المجتمعات التى كانت الزوجات فيها يتمتعن بالاكتفاء الذاتى وقدر من الثروة وإنتاج المواد الغذائية) ، إلا أن ذلك الوضع لم ينطبق على المجتمعات الإسلامية فى منطقة الشرق الأوسط البحرمتوسطية .

ونادرا ما ترد إشارات إلى تعدد الزوجات فى حياة النساء اللاتى ذكرهن السخاوى ، وحين يتناول حالات من تعدد الزوجات فهو إنما يطرح تلك المسألة فى جو من المأساة والمصيبة . فقد وجدت كل من « حبيبة » و « أم الحسين » نفسيهما على سبيل المثال فى إطار علاقة تتعدد فيها الزوجات . فقد تزوجت حبيبة من ابن عمها الذى ما لبث أن اتخذ لنفسه زوجة أخرى ، وحين علمت حبيبة بالأمر أسرع زوجها بتطليق زوجته الثانية خشية غضبها (١٩) . وكانت أم الحسين من أهل العلم ، ويقال أنها فقدت عقلها حين اتخذ زوجها زوجة ثانية (١٤٠ – ١٤١) . ويعبر الغضب والسرية والجنون عن مجتمع لم يكن قادرا على التكيف بسهولة مع تعدد الزوجات ، بل إن اللغة نفسها تحمل فى طياتها التصور القائم فى تلك الثقافة بما يحمله تعدد الزوجات من تعاسة للمرأة ، فالزوجة الثانية هى « الضرة » ، وهى كلمة مشتقة من « الضرر » ، وفعلها « يضر » .

ويبدو أنه لم يكن فى وسع الطبقة العاملة الاحتفاظ بالجوارى ، كما أنه لم يكن شائعا بين أفراد الطبقة الوسطى أيضا ، حيث يشير الرحالة الأوروبيون إلى ندرته كما أنه قلما تشير المصادر العربية إلى تلك العادة [١٣] .

ولا تقدم المصادر الموجودة سوى القليل من المعلومات الدقيقة حول المقابل الذى تدفعه المرأة على المستويين النفسى والعاطفى فى حالات تعدد الزوجات واتخاذ الجوارى . إلا أنه يرد فى إحدى سجلات الشرطة فى قاهرة القرن التاسع عشر بعض التفاصيل حول حالة ترسم صورة شديدة الوضوح للانتهاك الجنسى الذى تتعرض له النساء من العبيد والأذى الجسدى الذى قد تتعرضن له وأطفالهن على أيدى غيرهن من النساء والرجال على حد سواء . (ولابد من التأكيد هنا على أن تلك الحالة ترد فى سجلات الشرطة ، أى أنها تمثل ممارسة جنائية وغير مقبولة اجتماعيا) .

وكان « دلى محمت » من تجار الرقيق ، وقد اشترى « بسميسجول » فى استنبول

ثم أخذها بحرا إلى مصر مقيما علاقات جنسية معها ، وهو ما كان حقا من حقوقه بوصفها من ممتلكاته . وحين وصلوا إلى مصر ، أخبرت سميسجول سيدها باحتمال كونها حبلى ، ونظرا لتصميمه على بيعها وهو ما لم يكن جائزا قانونيا فى حالة إنجابها طفلا له ، أعطاها بعض العقاقير لتجهضها ، ولكن دون تحقيق النتيجة المرجوة . ومع ذلك قام ببيعها إلى البيت الحاكم فى مصر ، ولما لاحظت نساء القصر حالتها وأتوا بقابلة لتؤكد لهن صدق ظنونهن ، أعادوها إلى التاجر .

فما كان منه إلا أن تركها فى بيت زميله « مصطفى » وهو أحد تجار الرقيق أيضا . وحين علمت زوجة محمد بتلك العلاقة ذهبت إلى بيت مصطفى وشتمت الفتاة ، وعلى الرغم من قيام زوجة مصطفى بالتدخل لمنع تعرض سميسجول للضرب إلا أنها وزوجها ما لبثا خلال بضعة أيام أن أرسلا الفتاة إلى بيت محمد . وحين رفضت إحدى القابلات إجهاض الجنين لبلوغ الحمل مرحلة متأخرة ، وعندما رفض محمد ضرب سميسجول ضربا يؤدى إلى الإجهاض ، تولت زوجته الموضوع بضرب سميسجول على ظهرها وبطنها باستخدام أدوات ثقيلة (مكواة ومفرمة) . فلما سمعت إحدى الفلاحات من العابرات بالبيت صراخ سميسجول ورأت ما يحدث للفتاة هرعت إلى الجيران طلبا للنجدة فأنقذوا الفتاة واعتنوا بأمرها ، ثم أنجبت سميسجول صبياً ، فأخذته زوجة محمد بدعوى نيتها فى التكفل بشؤونه ، وقد مات الطفل خلال عام واحد من مولده . وفى هذه الأثناء قام محمد ببيع سميسجول ثانية ، ولكن هذه المرة إلى تاجر رقيق آخر ، وهو بيع يعتبر غير قانونى لأنها كانت قد أنجبت له طفلا ، وحين علم ذلك التاجر الذى اشتراها بقصتها أخذها إلى نقيب تجارة الرقيق كى يعرض الأمر عليه ، ثم تم تحويل القضية آخر الأمر إلى مفتى الديار المصرية ، وفى الغالب أن سميسجول قد اعتقت من الرق [١٤] .

وكانت نساء الطبقتين الوسطى والدنيا ، ممن لا يتمتعن بالثراء الشخصى أو ثراء عائلاتهن ، عرضة للفقر الشديد لا مجرد الضغط النفسى والعاطفى من جراء تعدد الزوجات ، حين تحتل الزوجة الجديدة مكانة خاصة تؤدى إلى طلاق الزوجة الأولى . وعلى الرغم من احتمال تمتع نساء الطبقة الوسطى والدنيا ببعض الأملاك الخاصة بهن بعيدا عن أزواجهن أو عائلاتهن ، إلا أن الدخل نادرا ما كان كافيا بالقدر الذى يضمن لهن الاكتفاء الذاتى اقتصاديا .

وكان مصير الأرامل والمطلقات وأطفالهن دائما مصيراً مأسوياً ، وكانت المرأة التى لها ابن بالغ هى الأكثر حظا من غيرها . ويذكر السخاوى عددا من النساء اللاتى يصفهن بأنهن المحظوظات بحق لأنهن يعشن مع أبناء يحسنون معاملتهن . فكانت

« خديجة » التى ترملت أربع مرات تعيش مع ابنها الذى أحسن إليها ومنحها حياة مليئة بسبل الراحة التى لا توصف ، وكذلك « زينب » التى كانت قد درست القرآن على يدى والدها ورافقت زوجها إلى الحج مرتين ، ثم عاشت بعد وفاته مع ابنها الذى أحسن معاملتها وقام بتلبية كافة احتياجاتها (٢٥ - ٢٦، ٤٥) . وكان على الأرامل والمطلقات فى كل الأحوال (ومثلهن فى ذلك مثل كل النساء) الحياة تحت وصاية أحد أقربائهن من الرجال ، إن وجد . أما « عابدة » التى طلقت مرتين وكانت قد أنجبت من زوجها الثانى عددا من الأطفال ، فقد عاشت تحت وصاية خالها . وكذلك « فاطمة » عمة السخاوى التى مات كل أطفالها فقضت معظم حياتها مع أخيها ، وكانت بارعة فى أعمال التطريز وعلمته لأطفال الجيرة (١٠٢ ، ٧٢) ، أما المرأة التى ليس لها أى من الأقرباء الذكور الراغبين أو المستعدين لرعايتها فكانت تواجه حياة الفقر والحاجة . وهو أمر يبدو أنه كان شائعا كما يتبين لنا من التعميم والتكرار الذى يرد فى الكتابات المعاصرة لتلك الفترة بشأن فلان وعلان الذى كان محسنا « للفقراء والأرامل » أو « العجائز والأرامل » .

وكانت النساء المنتميات إلى كافة الأصول العرقية يعانين من نفس المصير ، حيث يتحدث جواتين عن اليهوديات : قائلا : « إن عدد النساء من الأرامل والمطلقات والمهجورات ممن خسرن معركة الحصول على سبل المعيشة الكريمة أو من لم يملكن أبدا تلك السبل ، كان يبلغ قدرا كبيرا . فلم يكن فى وسعهن البقاء فى البيوت انتظارا للمعونة ، وإنما كان يتعين عليهن ، كشف وجوههن » كما كان يقال ، والظهور على الملأ من أجل ضمان حقوقهن أو الحصول على القدر الأدنى من الرزق . » وكان المعبد اليهودى يقوم بتوزيع الخبز بمعدل مرتين أسبوعيا يضاف إلى ذلك أحيانا القمح والملابس بل وحتى بعض المال لمن كانت أسماؤهن مسجلة هناك . وكان من بين المسلمات المتمتعات بقدر من الثراء من كانت تقيم « الأربطة » (مفردها « رباط » وهو كالدير) لإقامة الأرامل والمطلقات[١٥] .

ويشير المؤرخ الاجتماعى الكبير « المقريزى » (١٣٦٤ - ١٤٤٢) إلى بعض البيوت الموجودة فى « القرافة الكبرى » والتى يطلق عليها اسم الأربطة فيصفها أنها كانت على شاكلة بيوت زوجات الرسول ، تعيش فيها النساء العجائز والمطلقات والعازبات . كما يشير السخاوى أيضا إلى الأربطة فيتحدث عن واحد منها فى حالة جيدة جدا يقع فى حارة عبد الباسط وقد أنشأته زينب زوجة السلطان اينال لصالح الأرامل ، ورباط آخر أيضا للأرامل أقامته خديجة ابنة الأمير حاج البيصرى ، وكانت امرأة محسنة إلى الفقراء والمسنين (٤٤ - ٤٥ ، ٢٥ - ٢٦)[١٦] .

والمجتمعات الدينية بمعناها المسيحى بحيث تضم مجموعة من النساء أو الرجال غير المتزوجين لم تكن من معالم المجتمعات الإسلامية ، ومع ذلك وجدت الأديرة التى كانت تمثل بشكل ما مجتمعات دينية وملجأ للنساء الفقيرات ، ويشير المقريزى إلى أحد تلك الأربطة بوصفه مركزا للعلم والمعرفة الدينية . وقد قام المقريزى بتعريف « الرباط » على أنه سكن تقيم فيه مجموعة « فى سبيل الله » ، وقد أقامته الأميرة « تذكراى » من أجل زينب بنت أبى البركات و « نسائها » ، وكانت زينب المعروفة بالبغدادية امرأة متميزة واصلة علميا ودينيا . وكان هذا الرباط الذى يرجع إلى عام ١٢٨٥ ما زال معروفا بنشاطه فى أيام المقريزى أى حوالى مائة وخمسين عاما بعد إنشائه ، وكانت آخر من رأسته والتى ذكر المقريزى اسمها هى أم زينب بنت العباس التى توفيت عام ١٣٩٤ . وكانت أم زينب واسعة العلم تركت أثرها على العديد من النساء فى القاهرة ودمشق ممن تأثرن بها واستفدن منها . وكانت المقيمات فى الرباط طبقا للمقريزى من الأرامل والمطلقات ومن هجرهن أزواجهن ، بحيث يقمن فى الرباط إلى أن تتزوج الواحدة منهن مرة أخرى أو تعود إلى زوجها . وكانت إدارة الأربطة تتم بجدية وصرامة إلى أن أخذت أحوالها فى التدهور « فى الأوقات العصيبة » وحين اتخذت شكلا أقرب إلى سجن النساء . أما فى عصر المقريزى حين كان الرباط تحت إشراف أحد القضاة الحنفيين ظل الرباط فى حالة جيدة نوعا ما [١٧] .

ونظرا لأن القانون الإسلامى يمنح المرأة حق الميراث وحق الملكية الشخصية ، فقد كانت نساء الطبقة الوسطى عادة ما يتمتعن بالأملاك واندمجن فى أنشطة عمل متنوعة كبيع وشراء الأراضى والعقارات وإيجار الدكاكين وإقراض الأموال مقابل فائدة . وتشهد مجموعة من الأدلة على تلك الأعمال والأنشطة ، حيث تشير دراسات حول المرأة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى تركيا ، والقرن الثامن عشر فى حلب والتاسع عشر فى القاهرة إلى أن المرأة كانت ترث بالفعل لا نظريا فحسب ، وأنها كانت على استعداد للذهاب إلى المحكمة إذا ما شعرت أنه يتم استبعادها من الميراث بدون وجه حق [١٨] .

إن النمط الذى يقدم دور المرأة فى إدارة الأملاك فى كافة المناطق الخاضعة للبحث والدراسة تبين اندماج المرأة فى الأعمال المرتبطة بالعقارات ، فكانت النساء فى حلب بسوريا وقيصرى بتركيا تعملن فى أربعين بالمائة من كافة أعمال نقل الملكية . فقد كانت المرأة تبيع وتشترى الأملاك التجارية والسكنية ، وربما قامت بعضهن بإيجار الدكاكين (ندر وجود بائعات وصاحبات للدكاكين) . أما فى حلب فكان ثلث التعاملات الخاصة بالأملاك التجارية تقوم بها النساء وثلثهن من القائمات بعملية شراء [١٩] . كما تشير الأدلة من تركيا وسوريا أن النساء قمن بالبيع بمعدل ضعف أو ضعفى قيامهن

بالشـراء وهو نمط لعله يعكس حصـولهن على نصـيب من الميـراث ثم قيـامـهن ببـيع حصصهن ربما لاحتياجهن الدائم إلى الأموال السائلة [٢٠] .

ولـم تكـن تجـارة الأمـــلاك تتطلب إمكانات مـادية كبيـرة ، فكان من الممكن أن يمتلك فرد نصيبا من بيت ما ، أو أن يمتلك البيت وحده ، وكان فى إمكان معظم الناس شراء بيت ما أو نصيب فى أحد البيوت . ويذكر جواتين أنه بالنسبة لقاهرة العصور الوسطى « حتى الفـقراء كـانوا يمتلكون بيتـا أو جـزءا من البـيت » . ويشيـر إبراهام ماركوس Abraham Marcus إلى نفس الظاهرة فيما يتعلق بمدينة حلب فى القرن الثامن عشر . وبصورة عامة كانت النساء يملكن نسبة أقل من العقارات عن الرجال وذلك على الرغم من حرصـهن كما يبدو على تركيز أموالهن فى العقارات ، بينما قام الرجال باستثمار أموالهم فى أنشطة أخرى متنوعة . ولعل ذلك الاختلاف يعكس أنه على الرغم من تمتع النساء بحق الميراث إلا أنهن كن يرثن نسبا أقل من الرجال ، ومع شيوع تمتع النساء بالأملاك إلا أن حجمها عادة ما كان متواضعا[٢١] .

وبينما كان فى إمكان النساء الثريات الاستثمار فى التجارة - تجارة التوابل على سبيل المثال أو تجارة الرقيق - وكذلك فى العمليات التجارية بصفة الشريك الصامت ، إلا أنه يبدو أن نساء الطبقة الوسطى استثمرن أموالهن إلى حد كبير فى العقارات . أما مجالات الاستثمار الأخرى فقد تضمنت تقديم القروض مقابل فائدة معينة ، وهو ما كان يتم عادة مع أفراد من العائلة ، وفى حالات كثيرة تقديم هذه القروض للأزواج وأحيانا لغيرهن من النساء [٢٢] . وكان يتم تقديم الضمانات لتلك القروض فى المحاكم ، وكانت النساء يلجأن بالفعل للمحكمة إذا ما تطلب الأمر ذلك مطالبات بحقوقهن من الزوج أو غيره من أفراد العائلة ، أو أى شخص آخر . وسواء أكانت المرأة مطالبة بالحق أو مدانة ، فقد كان لها حق المثول فى المحكمة للشهادة التى كان يؤخذ بها مثلما يعتد بشهادة الرجل [٢٣] .

وقد رحبت المؤسسات البحثية والأكاديمية فى الغرب خاصة بالأدلة الوثائقية التى تبين حصول المرأة على الميراث وحق التملك ، وقيامهن بمتابعة مصالحهن الاقتصادية إلى درجة الوصول بمطالبهن إلى المحاكم . وتشهد الأدلة على أن المرأة المسلمة لم تكن تمثل صور الكائن السلبى الذى يفتقد تماما إلى الإمكانات المادية والحقوق القانونية ، وهى الصورة التى تخيلها العالم الغربى عن المرأة المسلمة . وأود أن أؤكد أن المرأة كانت كائنا يتمتع بالنشاط فى إطار الحدود التى يسمح بها مجتمعها . فقد كانت هناك حدود مثلا فيما يتعلق بحصولها على الأملاك الخاصة عن طريق الميراث . أما مجالات العمل الاقتصادى التى تدر أرباحا هائلة فقد كانت فى مجملها مسدودة أمام المرأة

فيما عدا الحالات التى كانت المرأة تتمتع فيها بميراث يؤهلها لاقتحام ذلك المجال عن طريق الشراء . وهكذا فإن الأدلة حول تمتع النساء بالتملك وقيامهن بالنشاط الاقتصادى تعمل على زعزعة النمط الغربى للمرأة المسلمة الذى يصورها بوصفها سلبية ومسكينة ، إلا أنها تعمل فى الوقت ذاته على تأكيد طبيعة العلاقة الهامشية والاشتقاقية التى تربط بين المرأة المسلمة وأملاكها ، فمما لا شك فيه أن عدد النساء اللاتى تمتعن بقدر من الأملاك يحقق لهن الاستقلال المادى ويغنيهن ماليا عن أقربائهن الرجال كان قليلا .

وقد اشتغلت النساء من مختلف الطبقات بأعمال الخياطة والتطريز وغيرها من أعمال النسيج ، ويشير جواتين إلى أن التطريز كان يمثل « العمل الذى عادة ما يرتبط ذكره بالنساء » فى وثائق الجنيزه ، ويقول إن النساء (وكذلك الرجال) « كانوا يشتغلون فى كل مكان بأعمال الغزل والنسج وصباغة الحرير[٢٤] . ويتضح أنه كان فى إمكان النساء فى فترات لاحقة الحصول على بعض الدخل من أعمال النسيج وتشير الشواهد من أوائل القرن التاسع عشر فى القاهرة إلى أن النساء اشتغلن إلى حد كبير بصناعة الملابس وخاصة الغزل والتنجيد ، وهو ما كان يحدث تحديدا قبل التدخل الأوروبى فى الأسواق المحلية وفتحها للبضائع الأوروبية . وكانت النساء يقمن بشراء القطن والكتان الخام ثم تصنيعه فى بيوتهن وإعادة بيعه ، ومنهن من كانت تقوم بـ « القيام على » الأنظمة التى كان التجار يشترون القطن والكتان ثم توزيعه على القائمين بالغزل والتنجيد ، ويعودن فيجمعن تلك الأشياء بالقطعة ويوزعنها على ورش النسيج . ونجد أن الدراسات التى تتناول المناطق الحضرية شرق منطقة البحر المتوسط تؤكد على وجود أنماط شبيهة لما سبق فى فترات سابقة ، مثل مدينة بورصة التركية فى القرن السابع عشر ومدينة حلب فى القرن الثامن عشر على سبيل المثال[٢٥] .

وكان الدخل الناتج عن مثل هذه الأعمال متواضعا على وجه العموم ، كما كانت الخياطة والتطريز وكذلك صناعة الملابس تأتى بدخل بسيط على الرغم من قيام بعض النساء ، على الأقل طبقا للأدلة الواردة من قاهرة القرن التاسع عشر ، إلى أنه كان فى وسع النساء تحقيق مكاسب جيدة من تطريز ستر النساء وغيرها من عناصر الترف الخاصة بالأغنياء . وكانت المرأة الناجحة فى عملها تستطيع توظيف الفتيات صغيرات السن للعمل تحت التمرين مقابل أجور زهيدة [٢٦] .

وكان يتم تعليم الخياطة والتطريز على مستوى كبير ، فمع نهايات القرن التاسع عشر كان يتم إرسال الكثير من الفتيات إلى مدارس الخياطة والتطريز إلى أن يبلغن التاسعة من العمر ، وكان تعليم تلك المهارات يمثل طريقة لكسب بعض الرزق . فكان

من الممكن لامرأة مثل عمةالسخاوى تعليم أطفال الجيرة بصورة غير رسمية . (ولا يذكر السخاوى إن كانت عمته تحصل على أى مقابل لعملها هذا) .

وبحلول نهايات تلك الفترة (تتعلق الأدلة الموجودة بأواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر تحديدا) ، كان يتم تعليم بعض الفتيات فى تلك المدارس القراءة . وفى الحالات التى كانت الفتاة تواصل فيها تعليمها بعد بلوغها التاسعة من العمر ، كان يتم الاتفاق مع مدرسة تأتى إلى بيتها لتقوم بتعليم الفتاة . كما أنه قرب نهايات تلك الفترة كانت الفتيات فى بعض الأحيان يذهبن إلى الكتاب ، وهو بمثابة مدرسة ملحقة بالمسجد يذهب إليها الصبيان حيث يتم تدريس القراءة وتلاوة القرآن (٢٧) . وقد واصلت قلة قليلة من النساء تلقى العلم حتى أصبحت منهن العالمات الشهيرات بل والقائمات على تدريس الحديث والتفسير . وكانت النساء المذكورةأسماؤهن بوصفهن قد بلغن مرتبة عالية من العلم ينتمين إلى طبقة العلماء ، وهى طبقة من الرجال المتعلمين الذين خرج منهم الفقهاء وعلماء الدين والإداريون فى الدولة (وكان أعضاء تلك الطبقة من صفوة الطبقة الوسطى يتزوجون أحيانا بالأفراد من الطبقة الحاكمة) . وكان مدى تلقى نساء تلك الطبقة العلم يعتمد كما يبدو على مدى استقطاع أحد أفراد العائلة الوقت لتعليمهن ، وكان الوالد هو أكثر من ذكروا فى سياق تعليم الفتيات ، وفى بعض الأحيان كان الجد أو إحدى العمات هم القائمون على تعليم الفتاة ، وأحيانا كان الزوج يقوم بتعليم زوجته (٢٨) .

وكان تعليم النساء يبدأ فى إطار العائلة ، وفى مراحل لاحقة كان يمكن لهن الاتصال بالعلماء والمعلمين الرجال ، وكان التعليم يقوم على حفظ النصوص واستظهارها – من الحديث والفقه والتفسير – ، وكان المعلم يسلم تلميذه شهادة تبين مدى العلم الذى بلغه وقدرته على التدريس ومستواه . وقد تعلمت « أم هانى » (توفيت سنة ١٤٦٦) القرآن فى طفولتها حيث تلقت تعليمها الأولى على يد جدها ، ثم رافقته إلى مكة حيث تم « الاستماع » إلى قراءتها ومنحها عدد من العلماء « الشهادة » فى مكة وبعد عودتها إلى القاهرة . ويذكر السخاوى أن أم هانى كانت دارسة للحديث والفقه ومن أبرز علماء عصرها (١٥٦ – ١٥٧) .

ويرد أيضا ذكر لامرأة أخرى هى « هاجر » (المولودة عام ١٣٨٨) التى تعلمت على يد والدها ، وقد كانت تصاحبه فى زياراته للعلماء مندمجة معهم فى المناقشات ، وقد تم الاستماع إليها هى الأخرى وحصلت على شهادات منهم . ويقول السخاوى إنها كانت فى طليعة علماء الحديث فى زمانها وكان يحضر إليها العديد من التلاميذ طلبا للاستماع إليها . ونظرا لعدم ارتدائها الحجاب أثناء إلقائها دروس العلم ، وهو ما كان

سائدا بين الكثير من النساء المتقدمات فى السن . لم يدرس السخاوى على يديها لاعتراضه على ذلك ، رغم حضوره دروس غيرها من النساء مثلما كان يفعل أستاذه ومعلمه العسقلانى وكذلك معاصره السيوطى (١٣١ - ١٣٢)[٢٩] .

ويذكر السخاوى اسم امرأة أخرى وهى « بيرم » فيقول إن والدها كان قد درس القرآن وخالط أهل العلم فنشأت فى تلك البيئة وتضمنت دراستها بعض كتابات النواوى والغزالى . وقد صحبها والدها إلى القدس حيث قرأت على المشايخ هناك كما علمت النساء بعضا مما تعلمته ، ويختم السخاوى حديثه عنها بغموض قائلا إنها تزوجت ثم تغيرت حياتها (١٥) .

و« خديجة » و« نشوان » نموذجان آخران لنساء ورد ذكرهن عند السخاوى . وكانت خديجة بنت على (توفيت ١٤٦٨) عالمة من علماء القرآن والحديث كما كانت خطاطة ، وقد درس السخاوى على يديها ، حيث كانت تعلم الرجال والنساء على حد سواء (٢٩) . أما نشوان (توفيت ١٤٦٨) فقد كانت لعلمها الوفير تتمتع بصداقة عدد من نساء الطبقة العليا ، وكانت على درجة عالية من العلم بحيث كان أحد أقربائها الرجال وهو القاضى كيلانى ينهض واقفا عندما تدخل بيته ، وهو المعروف بعدم وقوفه لتحية أية امرأة . وكانت نشوان تربطها صداقة بالأميرة الباريزية التى رافقتها مرة إلى الحج ، وكان تلاميذها يثنون عليها لحسن رعايتها وصبرها (١٢٩ - ١٣٠) .

وكانت هناك عالمات أخريات ممن ربطتهن صداقة بنساء الطبقة العليا ، مثل « خديجة بنت محمد » (توفيت ١٣٨٩) التى كان ضمن ما اكتسبته من معارف هو علمها المتسع بحديث البخارى (٣١) . وكانت الأميرة تذكاراى ، التى تنتمى إلى الطبقة الحاكمة كما ذكر آنفا ، قد أسست ديرا فى عام ١٢٨٥ للعالمة زينب بنت أبى البركات و« نسائها » . وكان بين نساء الطبقة العليا عالمات متميزات ، مثل « باى خاتون » (توفيت ١٣٩١) والتى كانت تقوم بتدريس الحديث فى سوريا ومصر ، وكان ضمن من تلقت العلم على أيديهم مجموعة متميزة من العلماء الرجال والنساء (١١ - ١٢)[٣٠] .

ويتضح من ذلك إذا أن التعامل والاختلاط فى مجالات العلم كان قائما بين الرجال والنساء ، وأن المرأة كانت تتلقى العلم على يد الرجال والنساء ، ولعل وجه الغموض يكتنف مكان وكيفية حدوث ذلك . حيث يبدو أن النساء كن يحضرن دروس الرجال ، وأن الرجال درسوا أيضا على أيدى النساء ، إلا أن مصادر تاريخ التعليم فى العالم الإسلامى لا تشير إلى حضور النساء الدروس فى المدارس والمؤسسات التعليمية العامة المتعددة حينذاك [٣١] . ويذكر أحد الرحالة ممن زاروا القاهرة فى بدايات القرن

التاسع عشر أنه كان يمكن رؤية النساء مترددات على الأزهر وهى مؤسسة دينية تعليمية قديمة ، حيث يقول : « بخلاف ما هو شائع من أفكار فى أوروبا فإن نسبة كبيرة من الدعاة كانت تتكون من نساء يمشين هنا وهناك دون أدنى قيود ، يتحادثن فيما بينهن ويتجولن بحرية وسط الرجال » فهل كانت هذه الحرية قائمة أيضا فى العصور السابقة ؟ على أية حال لا يرد أى ذكر لقيام النساء بالتدريس فى مثل تلك المؤسسات على الرغم من حصولهن على الشهادات التى كانت بالنسبة للرجال مطلبا أساسيا مؤهلا للعمل فى التدريس ، ويبدو أن تلك الوظائف ذات الرواتب لم تكن متاحة للنساء (٣٢) . وهكذا بينما كانت للنساء أعداد من التلاميذ إلا أنه لا يرد أى ذكر لمقدار ما يحصلن عليه مقابل عملهن بالتدريس - إن كان هناك أى مقابل أصلا . وكان التلاميذ يتزاحمون للاستماع إلى هاجر ، عالمة الحديث المعروفة ، إلا أنها مع ذلك كانت تعانى من ضيق العيش فى سنواتها الأخيرة إلى درجة جعلتها لا تتردد عن الحصول على أية مبالغ لتعيش بها ، بل وكانت أحيانا تطلب المزيد (١٣١) . وربما قام عدد قليل من العالمات بالتدريس مقابل تقاضى مبلغ معين فى بعض الأربطة القليلة الخاصة بالنساء ، وكذلك فى حالات نادرة بالتدريس فى مدارس اليتامى والأرامل ، إلا أن هذا الموضوع يتطلب مزيدا من البحث .

إن السعى فى سبيل العلم سواء أكان من أجل المتعة أو المكسب ، فقد كان كما يبدو ظاهرة تقتصر على نساء الطبقتين الوسطى والعليا ، حتى عندما كان الأمر ينتهى بالمرأة منهن إلى المرور بضائقة مالية وظروف عصيبة . أما بالنسبة لنساء الطبقة الدنيا فكانت مجالات العمل بمقابل مادى تتمثل فى أعمال القبالة وصناعة الخبز والبقالة وبيع المواد الغذائية المختلفة (البقول المطبوخة ، والطحين والحليب) ، كما كانت منهن الدلالات أى بائعات الملابس والأقمشة المطرزة والمجوهرات لنساء الحريم ، وأخريات عملن كمغنيات ونذابات ومكفنات للموتى ، وكان فى إمكانهن العمل خادمات فى الحمامات العامة أو خادمات ومشرفات فى الماريستانات (وهى مستشفيات للمرضى من الرجال والنساء كان يتم فيها توظيف المشرفين والمشرفات) ، كماكان متاحا لهن العمل كعاهرات (٣٣) . ترد إشارات كثيرة لدى عديد من الكتاب العرب المعاصرين لتلك الفترة حول انتشار العاهرات فى مصر والقاهرة تحديدا ، حيث تذكر المصادر أنه كان يجب عليهن دفع الضرائب للدولة مقابل عملهن فى الدعارة ، أما ألكسندر راسل Alexander Russell وهو طبيب إنجليزى مارس الطب فى حلب فى القرن الثامن عشر فيذكر أنه كان يتم الترخيص للعاهرات بالعمل فى حلب على يد أحد موظفى الدولة على أن يدفعن مبالغ مالية مقابل حصولهن على حماية الدولة ، ويصفهن ألكسندر راسل حيث يتجولن فى شوارع المدينة وضواحيها « وهن يستعرضن

ملابسهن بينما يتطاير الحجاب حول وجوهن ، وقد صبغن وجناتهن ووضعن الأزهار الملونة فى صدغهن ، كاشفات صدورهن ، وقد اتسمت مشيتهن بصبغة ذكورية ممتلئة بالمودة » . كما تشير مصادر القرن الثامن عشر وما بعده إلى وجود نقابات للعاهرات والمغنيات والراقصات ، إلا أن وظيفة هذه النقابات لم تتعد كونها منظمات تيسر على الدولة سبل السيطرة وفرض الضرائب على العاملين فى تلك المهن ، التى كانت بدورها تحتل مرتبة متدنية إن لم تكن منحطة فى المجتمع (٣٤) .

ويبدو أن النساء المقيمات فى الأربطة والمتصوفات بصفة عامة قد احتللن موقعا وسطا مابين الاحترام والاحتقار ، فقد كانت تلك النساء ، مثلهن فى ذلك مثل الرجال المقيمين فى أربطتهم العديدة الخاصة بهم ، ميالات إلى التدين لا بمعناه العام من حيث التزامهن بالفروض الدينية وممارسة حياة الزهد والورع ، وإنما بالمعنى الخاص للتدين المتمثل فى انتمائهن إلى إحدى الطرق الصوفية . وكان التصوف منذ البدايات وسيلة للتعبير عن الأبعاد الصوفية mystic للإسلام ، فبحلول القرن الثالث عشر وجدت جماعات من المتفانين فى الدين يعيشون معا فى الأديرة ويتبعون « طريقة » لأحد السادة ، وكان رئيس الطريقة الصوفية معروفا باسم « شيخ الطريقة » إذا كان رجلا أو « شيخة الطريقة » إذا كانت امرأة . ومع تزايد أعداد أتباع الطرق الصوفية حيث كان معظمهم ينتمى أساسا إلى الطبقة العاملة فى الحضر (وهو الوضع الذى كان قائما حتى القرن التاسع عشر) ، بدأ التصوف يتخذ خصائص العقيدة الشعبية ، بما فى ذلك اتخاذ القديسين والقديسات مع تقديس أضرحتهم . وهكذا اختلفت خصائص ذلك التصوف نوعا ما عن كل من « التصوف التقليدى » من جهة والتدين « العقلانى » الخاص بطبقة العلماء من جهة أخرى . إلا أنه لا ينبغى أن يفهم من ذلك أن الانتماء إلى إحدى الطرق الصوفية كان قاصرا على الطبقة العاملة ، فقد كانت بعض الطرق تضم فى غالبيتها أفرادا من الطبقة العليا ومن التجار الأثرياء ، وكان أفراد من صفوة المجتمع رجالا ونساء ينتمون إلى الطرق الصوفية ، ومثال ذلك « شكر باى » زوجة السلطان « الظاهر خوش قدم » التى كانت تنتمى إلى إحدى الطرق الصوفية(٣٥) . إلا أن الصوفية التى كانت قد أخذت فى الانتشار حيذاك ، كانت تعبر عن ثقافة الطبقتين العامة والدنيا ، كما تعرض العديد من ممارسات للازدراء والإدانة بوصفها ممارسات « خرافية » من قبل العلماء ، أى فئة الأوصياء على العقيدة الرسمية ، ويلاحظ وجود صلة أحيانا بين مهنة معنية وطريقة صوفية ما بالنسبة للرجال ، أما فيما يتعلق بالنساء فلا يبدو وجود أية صلة من هذا النوع .

ولا يرد سوى القليل من المعلومات عن النساء المتصوفات فى العصر ما قبل الحديث ، ويمثل العالم الفقيه ابن الحاج أحد أشمل المصادر فى هذا المجال ، حيث

يثور فى إحدى الوقائع من كتاباته على الشيخات وممارساتهن وأتباعهن ، وهو موقف شبيه اتخذه ابن الحاج فى كافة أعماله ضد كل نشاط تقوم به المرأة ولا تكون فيه ساكتة مخفية وتابعة للرجل .

حيث يدين ابن الحاج للنساء المدعوات شيخات لقيامهن بحلقات « الذكر » (وهي جلسات إنشاد دينى قد يصاحبه رقص) ، وهو ما يراه غير شرعى لأن صوت المرأة عورة لايجب سماعه . (كلمة « عورة » هى كلمة ذات معان كثيرة ومركبة ودلائل متعددة تشير كلها إلى التعصب الرجولى فى الثقافة العربية السائدة وربطها بين المرأة والجنسانية ومصادر العار والعيب . فما توحى به كلمة العورة : الإصابة بالعمى فى إحدى العينين ، الشئ المعيب والناقص ، منطقة الأعضاء الجنسية ، أعضاء الجسد المرتبطة بالعيب والتى يجب إخفاؤها بصورة عامة ، جسد المرأة ، وصوت المرأة ، والمرأة ككل) . ويدين ابن الحاج الشيخات لقيامهن بفرض بعض الممارسات الصوفية على أتباعهن من النساء ، تلك الممارسات التى كانت مرفوضة بالنسبة لابن الحاج لتشابهها مع ما تقوم به المسيحيات فى أديرتهن مستغنيات عن اتخاذ الأزواج . وكان ابن الحاج يرى ذلك متنافيا مع قانون الرسول الذى يستشهد به ابن الحاج قائلا إنه على المرأة أن تسعى جاهدة فقط لإسعاد سيدها زوجها (٣٦) .

وهكذا نجد أن تلك الفترة مثلها كسابقاتها قد جعلت من العقيدة والعزوبة والأختية sisterhood وسيلة تمكن المرأة من تجنب الوقوع تحت سلطة الرجل ، على مستوي حياتها الشخصية على الأقل ، ويبدو أن هذا الأمر - أى تمتع بعض النساء بالحياة خارج حدود القواعد الأبوية - هو ما استفز ابن الحاج لينتقد الشيخات نقدا لاذعا .

إن التعصب الرجولى المتمثل فى الثقافة واللغة والخطاب العام الذى يقوم عليه النظام الإجتماعى انعكس على الأسس المعمارية لدى الطبقة العليا . فكلمة « سكن » التى تشير إلى مقر الإقامة مشتقة من « السكون » لتعبر عن الفكرة الإسلامية الداعية إلى حق الرجل فى مكان يختلى فيه بنفسه دون إزعاج ، وبحيث يكون محروسا ومحرما على غيره من الرجال . أما « الحريم » ، وهى كلمة مشتقة من «الحرام » أى كل ما هو مقدس ومحرم فتشير إلى البيوت المحرمة تحديدا على الرجال الآخرين والتى تقيم فيها النساء .

وقد تم التعبير فى إطار الطبقات العليا عن فكرة حق الرجل فى إخفاء نسائه - عن أعين الآخرين من الرجال - تعبيرا معماريا ، حيث كان يتم تصميم حجرات النساء بحيث تكون أكثر أجزاء المنزل بهجة ، لا بسبب قضاء النساء معظم حياتهم فيها وإنما أيضا لأنها كانت هى المكان الذى يقضى فيه رب البيت معظم وقته وهو فى المنزل .

وكانت حجراتهم بعيدة عن حجرات الضيوف وعن الساحات التى تربط المنزل بالعالم الخارجى ، بحيث تطل تحديدا على الحدائق الداخلية . وكانت الحمامات والمطابخ منفصلة عن الحريم رغم قربها منها ، وكان الأثاث يتكون فى معظمه من الأرائك والوسائد والسجاد . أما المنازل التى تتعدد فيها الزوجات - عندما لا يكون لكل زوجة قصر خاص بها - فقد كان لكل زوجة جزء سكنى متكامل ومستقل بذاته خاص بها ، وأجزاء خاصة منفصلة تقيم فيها الجوارى .

ويتضح مما سبق أن الثراء كان مطلبا ضروريا لمثل هذا البناء المعمارى ، وكانت منازل الطبقة الوسطى منها مايشتمل على «الحرامية» أى مقر النساء بينما يخلو بعضها منها . وتشير بعض الأطلال المعمارية التى ترجع إلى القرنين العاشر والحادى عشر إلى أنه حتى البيوت المتواضعة نسبيا كان من الممكن أن تضم جزءا سكنيا منفصلا للنساء ، إلا أنه كان ظاهرة نادرة الحدوث إلى حد ما فى منازل الطبقتين الوسطى والدنيا . ولعله كان يتم فصل الجزء الخاص بالنساء فى المنازل المتواضعة باستخدام ستارة بسيطة أمام المدخل [٣٧] .

وكان فى إمكان اليهود والمسيحيين الإقامة فى نفس المبانى التى يسكنها المسلمون ، فلم توجد أى قيود بخصوص أماكن السكن ، إلا أن اليهود والمسيحيين لم يلتزموا بقواعد الحجاب وعزل النساء داخل البيوت . ففى إحدى المنازل اليهودية كان فى وسع رجل غريب أن يدخل البيت ويناقش مسألة ما مع إحدى نساء البيت فى غياب الرجال . وقد كانت مثل تلك الاختلافات فى العادات تمثل أحيانا مصدرا للخلافات ، حيث تشير وثائق الجنيزة إلى أن عائلة يهودية قد أصيبت بشئ من الضيق حين اعتنق أفراد عائلة مسيحية الإسلام وبدأوا يلتزمون بقواعد عزل النساء ، وكانت العائلتان تشتركان فى سكنى منزل واحد[٣٨] .

وكان أثاث بيوت الطبقة الوسطى مثله فى ذلك مثل الطبقة العليا يتكون من الأرائك والوسائد والسجاد مع وجود ستائر تفصل جزءا من أجزاء المنزل عن الآخر ، وهى منازل قد لا تشتمل على عدد كبير من الحجرات . وكانت العروس هى التى تأتى بالأثاث إلى بيتها الجديد ، حيث كان كل من الأثاث وملابس العروس تمثل الجزء الأكبر من جهازها . وكان يتم فى المجتمع اليهودى ، وعند المسلمين كذلك بلا شك ، تسجيل قائمة بجهازها هذا بوصفه ملكا خاصا بها [٣٩] .

وكانت الملابس هى والمجوهرات تمثل أكثر مكونات الجهاز تكلفة ، وكانت ملابس كل من الرجل والمرأة بديعة فى ألوانها ونسيجها ، وكانت الملابس الخارجية كالعباءات مثلا يمكن أن يتبادل ارتداءها أفراد الجنسين ، وذلك على الرغم من اعتراض بعض

تصادي في أصول الأمريكية

ص 118 إلى 149

سياسياً حتى اليوم ، وهى النسخة التى تتجاهل كثيراً من العناصر الأخلاقية لرسالة الإسلام . ولكن بالنسبة للمسلم العادى لايكون الصوت التشريعى وإنما الصوت الأخلاقى الذى يدعو للمساواة هو الذى ينطق بقوة ووضوح . ولأن النساء يستمعن إلى هذا الصوت المنادى بالمساواة فهو غالبا ما يعلن (لدهشة غير المسلمين عادة) أن الإسلام لايفرق بين الجنسين . ففى إطار النسخة القوية سياسياً للإسلام فقط (وفى عكسها للأدب الاستشراقى الغربى) يبدو وضع النساء دائما كتابعات بطريقة لايمكن تغييرها - برغم كونها نسخة لاتمتلك من مقومات اعتبارها التفسير الوحيد للاسلام أكثر مما تمتلك المسيحية البابوية فى اعتبارها التفسير الوحيد للمسيحية . فكما هو الحال بالنسبة للأديان التوحيدية (بل وغير التوحيدية) ، فإن ما يحمله الإسلام وما يمكن أن يعنيه بالنسبة للمجتمعات الإنسانية هى موضوعات طرحت مجموعة متنوعة من التفسيرات بالنسبة لمجتمعات سابقة وهى عرضة الآن لمدى واسع من التفسيرات بما فيها النسوية [٢] .

وهكذا ، فإن هناك خطأ فى موقف التيار الإسلامى من الماضى فى افتراضه أن معنى الجنوسة كما قدمه المجتمع الإسلامى الأول يمكن تحديده بمعنى وحيد وبسيط ، ليس حوله اختلاف ، يمكن تأكيده بشكل محدد ومطلق ، وأيضاً فى افتراض أن التراث قابل لتأويل واحد فقط فى أمور الجنوسة وأمر التفسير الصحيح هو الذى أمسكت به وحفظته النصوص الفكرية المكتوبة التى تشكل تراث الإسلام الرسمى ، والذى وجد بعد عقود ، بل وقرون ، من وفاة محمد ، فى مجتمعات الشرق الأوسط . ففى هذه الافتراضات ، يتجاهل الإسلاميون عمق النظام الجنوسى الذى يتم التعبير عنه باختلاف وبإجماع فى العادات الاجتماعية والوصفات الكلامية والتفاعل بين هذه من جهة وبين الدور الهام للتفسير من جهة أخرى . وتنطوى الافتراضات المذكورة أعلاه - وخاصة الاعتقاد بأن القوانين التى تم وضعها فى العصر العباسى وفى مجتمعات أخرى فى الأعوام الأولى للإسلام قد حفظت فقط المعنى النقى الأصلى والمشروح بدقة للإسلام - حسب مفهوم الأفكار ونظم المعانى وتصورات الجنوسة التى سافرت أو نقلت بواسطة مجتمعات أخرى دون أن تهتز أو تتلون بالعادات والثقافات والنظم الجنسوية للمجتمعات التى مرت عليها . وفى منهج شبيه فى حرفيته ، يفترض الإسلاميون أن تعريف القواعد التى تختص بالجنوسة والسائدة فى المجتمع الإسلامى الأول - وهى قواعد يفترض فيها أنها كانت قابلة للتأكيد بطريقة تصنيفية - وإبدالها وتطبيقها على المجتمعات الإسلامية الحديثة سوف ينتج عنه إعادة تشكيل لمعنى الجنوسة يتضمنه ويعبر عنه ذلك المجتمع الأول . ومثل هذا الافتراض يفشل فى ملاحظة أن قواعد مجتمع فى أمور الجنوسة تشكل جزءاً من نظام كامل متكامل ،

جزءاً من خطاب الجنوسة لمجتمع يتم التعبير عنه بشتى الطرق (اجتماعيا ونفسياً وتشريعياً) وبالتالى فإن نقل جزء من خطاب مجتمع الجزيرة العربية الإسلامى (حتى وإن كان يمكن التيقن منه تماماً) إلى مجتمعات اسلامية تختلف اختلافاً جذرياً فى العالم الحديث هو عرضة لأن ينتج تشويهاً وتحريفاً وليس إعادة تشكيل لمفهوم الجنوسة العربى الإسلامى الأول .

ولقد ظل معنى الجنوسة كما فسره الإسلام الرسمى هو الخطاب المسيطر فى الشرق الأوسط ، الإسلامى حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وقد كان النظام الاجتماعى الذى أسسه ، بوضوح وعلى كل المستويات - الثقافية - والقانونية والاجتماعية والمؤسسية - هو نظام قائم على السيطرة على النساء وإخضاعهن ، وتهمشيهن اقتصادياً وتصورهن كأناس أدنى من الرجال . فقد كانت النظرة للمرأة سلبية للغاية فى إطار هذا النظام حتى أن امرأة فى حجم رابعة العدوية الروحى قد ينظر إليها على أنها أقل من أقل الرجال روحانية فى نظر أحد متحدثى المؤسسة مثل الغزالى . ومن الواضح أن الاختلاف مع تلك النظرة السائدة كان موجوداً وتم التعبير عنه رسمياً فى فكر جماعات مثل الصوفيين والقرامطة وفى فكر فيلسوف نادر مثل ابن عربى . ومن الواضح أيضاً أن المقاومة غير الرسمية للثقافة السائدة كانت موجودة مابين العائلات والأفراد . فكون العائلات ذات الوضع الاقتصادى الذى يمكنها من فرض الزواج من زوجة واحدة فى عقد زواج بناتها كانت تفرض مثل هذه الشروط بالفعل لهو دليل على المقاومة العائلية والشخصية لنظرة الثقافة السائدة لوضع المرأة وحقوقها . وبالمثل ، فإن حقيقة أن بعض العائلات قد علمت بناتها ، بالرغم من انعدام الطرق الرسمية لتعليم النساء ، ليس فقط إلى حد محو الأمية ولكن إلى درجة أن يصبحن باحثات متميزات أو عالمات بارزات هو نوع آخر من الدلائل على المقاومة بين الناس لوصفات وتعليمات النظرة السائدة للمرأة .

وقد بدأ التحلل من هذا النظام مع الزحف الاقتصادى الأوروبى فى أوائل القرن التاسع عشر . فمنذ هذا الوقت بدأ التطابق الذى ارتبط بالشرق الأوسط المسلم ، حتى ذلك الحين ، بين خطاب الجنوسة الذى تبناه الإسلام الرسمى وبين التعبير الاجتماعى والمؤسسى عن هذا الخطاب فى الزوال بدرجة ثابتة . وقد استمر هذا الزوال ، الذى أدى إلى الانهيار التدريجى للنظام والمؤسسات القديمة ، حتى يومنا هذا .

وليس هناك ما يدعو المرأة المسلمة أن تندم على زوال عادات ومعادلات المجتمعات الأسلامية الأولى أو على انهيار النظام القديم ومؤسساته المسيطرة والتى لم يكن لها

مكان فيها . ففى خلال القرن الماضى حصلت المرأة فى عدد كبير من البلدان العربية على حقوق فنية وسياسية مع إتاحة فرص متساوية لها فى التعليم ، على الأقل فيما يختص بالسياسات العامة ، ومع ذلك فقد استمرت التحيزات الثقافية (كما هو الحال فى أجزاء أخرى من العالم ، غربية وغير غربية) وعدم توفر المصادر فى الوقوف فى وجه تعليم المرأة فى بعض المجالات . إلا أنه فى عدد كبير من البلدان العربية أيضاً اكتسبت المرأة أو ما زالت فى طريقها إلى اكتساب الالتحاق بشتى المهن ، من التدريس والتمريض إلى الطب والقانون والهندسة . وقد حدثت تطورات فى هذه الأمور بمعدلات مختلفة ، ولكن بصفة عامة ، فإن معظم دول الشرق الأوسط قد تحركت أو مازالت تتحرك نحو تبنى لغة سياسية غربية للحقوق الإنسانية والسياسية ونحو إعطاء هذه الحقوق للمرأة مثل الرجل .

ولكن هناك استثناءان لهذا الاتجاه ، أحدهما هو استثناء يختص بمنطقة جغرافية ، فمجتمعات الجزيرة العربية وهى المنطقة الأقل فى الشرق الأوسط فى تعرضها للسيطرة الاقتصادية والثقافية والسياسية الأوروبية وهى الأقل انفتاحاً بصفة عامة على الثقافات والأفكار الأخرى ، تستمر فى مقاومة تيار التغيير ، وبالإضافة إلى ذلك ، وكرد فعل للتعرض المتزايد للتأثيرات العالمية فى العقود الأخيرة ، حاولت مجتمعات المنطقة ، وخاصة فى المملكة السعودية ، أن تقيم حصوناً أعتى ، ثقافية وأيديولوجية . فبالرغم من أن دول الجزيرة العربية قد منحت فرص التعليم للمرأة ، فإن التعاليم القديمة فى معظم الأمور الأخرى ، قد ظلت مكانها ، ولم تجد الأفكار الحديثة عن الحقوق مثل حق التصويت ، والذى يمثل جزءاً من الفكر السياسى المعاصر ، مكاناً لها (ومع ذلك ، فإن الكويت ، قبل غزوها من قبل العراق ، كانت قد بدأت فى التحرك نحو تغييرات هامة بالنسبة للمرأة) .

أما الاستثناء الآخر لاتجاه التحسين ومد الحقوق إلى المرأة فى بلدان الشرق الأوسط الأخرى ، فيما عدا بلدان الجزيرة العربية ، تختص بقانون الأحوال الشخصية الإسلامى - وهو القانون الذى يحكم حقوق الرجل والمرأة فى الزواج والطلاق وحضانة الأطفال . فقد ظلت هذه القوانين تقاوم التغيير بشدة . فبالرغم من أن الليبراليين والنسويين فى كثير من المجتمعات الإسلامية قد حاولوا بإلحاح طوال هذا القرن تقديم إصلاحات ، إلا أن القوانين التى وضعها فى مجتمعات شديدة العداوة للمرأة فى القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى للإسلام استمرت فى حكم العلاقات بين الرجل والمرأة فقليل من البلدان فقط - وهى العراق وسوريا وتونس - هى التى قدمت تعديلات فى قوانينها تصلح قوانين الإسلام الرسمى بدرجات متعددة .

وقانون الأحوال الشخصية هو حجر الأساس فى نظام التميز الذكورى الذى وضعه الإسلام الرسمى ، والمحافظة عليه دون مساس حتى الآن يدل على وجود قوى شديدة السيطرة داخل مجتمعات الشرق الأوسط تصر على استمرار التميز الذكورى والسيطرة الذكورية على المرأة . وتكتسب هذه القوى شعبية بين الحركات السياسية الإسلامية . فأينما جعلت الحركات الإسلامية من « الإسلام » قاعدة رسمية للسلطة السياسية - كما فى إيران وباكستان تحت حكم ضياء الحق - بدأت الحكومات فى تحويل البلاد ، بالإضافة إلى بيوت النساء ، إلى سجون للمرأة حيث حبس النساء وعزلهن عن العديد من مجالات العمل ومعاملتهن معاملة ظالمة وغير إنسانية هى القوانين المعلنة للبلاد . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن خطاب العدالة للمرأة الذى يطلقونه داخل النظام الإجتماعى يسمح بطريقة خفية ، بالعنف الذكورى ضد المرأة وبوضع المرأة هدفاً للاحباط الذكورى الناتج عن الفقر وقلة الحيلة - بدلاً من فساد الحكومة وإفلاسها . وبجانب الثمن الذى تدفعه النساء نتيجة لذلك ، فإن تحديد فرص العمل بأجر بالنسبة للمرأة يحرم المجتمعات من ابداعها وقدرتها على الإنتاج التى أثبتت المرأة كفاءتها لها فى أنحاء العالم .

ومن الواضح أن الإسلام الذى أسسته مثل هذه الحكومات لايمت بصلة لإسلام يعاد تفسيره من أجل إعلاء الصوت الأخلاقى للإسلام . وعلى أية حال ، فإنه فيما يختص بالمرأة ، يؤسس الإسلام السياسى للميراث التشريعى التفصيلى للإسلام الرسمى بمجرد تولية السلطة . وهناك فرق وحيد بين هؤلاء المطبقين المحدثين للإسلام التفصيلى وسابقيهم الذين وضعوا القوانين التى تتم إعادة تطبيقها اليوم . فمفسرو المرحلة الإسلامية الأولى ، الذين وقعوا فى أسر مجتمعات كان العداء للمرأة والتعصب الذكورى هما القواعد الخفية التى لا يعارضها أحد ، كافحوا بكل قدراتهم من أجل تقديم تعاليم الإسلام فى شكل قوانين تعبر عن العدل وفقاً للمعايير المتاحة فى أزمانهم . وعلى العكس من ذلك ، فإن خلفائهم ، الذين يعيدون صياغة القوانين التى وضعت فى عصور ومجتمعات أخرى ، يختارون ، عندما يتصل الأمر بالمرأة ، أن يتحاشوا المفاهيم المعاصرة لمعانى العدل وحقوق الإنسان ، حتى وهم يتعاملون مع لغة التكنولوجيات الحديثة فى كل مجال آخر من مجالات الحياة . فتأجيل حصول المرأة على العدالة حتى يحصل كل الرجال على حقوقهم وينعمون بالرخاء يبقى على نظم غير أخلاقية حسب المعايير المعاصرة من أجل التخفيف من احباطات الرجال - وهذه السياسات عقيمة وهدامة بدرجة لاتقل عن سياسات الغضب والخطابة المراوغة - الرافضين للغرب لصالح العودة إلى ثقافة أصيلة مع السماح للتوابع الفكرية والتكنولوجية للغرب بالتغلغل فى المجتمع بلا موانع .

وكما أن الخطاب داخل المجتمعات العربية منغمس فى خطابات الغرب ويمكن إرجاعه إلى تاريخ الاستعمار وخطاب الهيمنة الذى أطلقه الاستعمار على الشرق الأوسط المسلم ، بصفة خاصة ، فإن دراسة المرأة العربية المسلمة فى الغرب الآن منغمسة ومنعكسة فى نفس الخطاب . فكما أوضحت فى فصل سابق ، التقط خطاب الاستعمار الذكورى لغة النسوية واستخدم موضوع وضع المرأة فى المجتمعات الإسلامية كرأس حربة للهجمة الاستعمارية على تلك المجتمعات ، فقد قام الرجال المستعمرون والذين كانوا أعداء للنسوية فى مجتمعاتهم ، بتبنى لغة النسوية خارج بلادهم وبشن هجوم على ممارسات الرجل الأخر وإهانته للمرأة ، وقد استخدموا حجج أن ثقافات الشعوب المستعمرة تقلل من شأن المرأة فى إضفاء الشرعية على الهيمنة الغربية ولتبرير السياسات الاستعمارية التى تعمل بقوة على تغيير ثقافات وأديان الشعوب المستعمرة . وأفضل مثال على ذلك هو لورد كرومر الذى اشتهر فى انجلترا بمعارضته للنسوية ، أما فى مصر ، حيث كان القنصل العام لبريطانيا فقد كان الداعية الرئيسى للحاجة لإنهاء امتهان الإسلام للمرأة هو الذى يقف فى وجه « تقدم وتحضر » المجتمعات الإسلامية ، وفقاً للنظرية الاستعمارية ، وأيضاً فى وجه « إقناع أو إجبار » عامة الشعب على تشرب « الروح الحقيقية للحضارة الغربية » .

وقد تم قبول هذه النظرية والترويج لها ليس من قبل الذكور المتعصبين من رعايا الامبراطورية فقط ولكن أيضاً من قبل رعايا الحضارة الغربية ومن سكان البلاد الأصليين الذين ينتمون للطبقات العليا والمتوسطة العليا المتأثرين بأفكار الثقافة الغربية أما النسويات الأوروبيات اللاتى كن مستاءات من ممارسات ومعتقدات الرجال فى مجتمعاتهن فيما يختص بهن فقد اتفقن مع الرجال الأوروبيين فى تصويرهم للرجل الآخر بل وقمن بالترويج لهذا التصوير للرجل الآخر وثقافاته واشتركن ، باسم النسوية فى الهجوم على الحجاب والممارسات فى المجتمعات الإسلامية بصفة عامة . وسواء جاء الهجوم على العادات والمجتمعات الإسلامية ، وخاصة مايتعلق فيها بالنساء ، من الرجال المستعمرين المؤيدين للهيمنة الذكورية أو من قبل الجماعات التبشيرية أو من قبل النسويات ، وسواء جاء تحت اسم « تحضير » سكان البلاد الأصليين ، أو تنصيرهم أو انقاذ النساء من الدين والثقافة اللذين فرضا عليهن ، فإن إثارة موضوع المرأة قد قدم فى التصريح بالهجوم على عادات المجتمع الذى تتم السيطرة عليه مع إضفاء هالة من الشرعية الأخلاقية على هذا الهجوم بالإضافة إلى الإلحاح على تغيير عادات هذا المجتمع وإبدالها بالعادات المتفوقة للأوربيين .

ولقد ظهر فى هذا الخطاب « النسوى » الاستعمارى لأول مرة مفهوم الارتباط الداخلى بين مسائل الثقافة ووضع المرأة ، وخاصة أن التقدم بالنسبة للمرأة لايتحقق

إلا من خلال التخلى عن الثقافة الأصلية . وقد كانت الفكرة نتاج لحظة تاريخية بعينها وقد كونها الخطاب الاستعمارى الذكورى لخدمة أغراض سياسية خاصة .

وكما يتضح من تاريخ المرأة الغربية ، لاتتوفر المصداقية للمفهوم القائل بأن تقدم المرأة رهن بتخليها عن عادات الثقافة الأصلية المتحيزة للذكور لصالح عادات ثقافة أخرى . فلم يدر الجدل أبداً ، حتى بين أكثر نسوى القرن التاسع عشر حماساً ، حول فكرة أن المرأة الأوروبية يمكن أن تحرر نفسها من قهر الزى الفيكتورى (الذى تم تصميمه بطريقة تضع جسم المرأة فى قالب الضعف وقلة الحيلة من خلال الخنق وتكسير الضلوع عن طريق المشدات ، فهذا الزى هو بالتأكيد من أكثر الأطرزة تعقيداً فى العصور الحديثة نسبياً ، فقط عن طريق تبنى زى ثقافة أخرى . ولم يدر الجدل أبداً ، سواء فى أيام مارى وولستوكرافت ، عندما لم تكن للمرأة أية حقوق ، أو فى أيامنا هذه ، حتى من قبل أكثر النسويين راديكالية ، أنه بما أن التاريخ المدون للغرب حافل فى شتى مراحله بالهيمنة الذكوية وظلم المرأة ، أن السبيل الوحيد بالنسبة للمرأة الغربية هى التخلى عن الثقافة الغربية والبحث عن ثقافة أخرى . فالفكرة تبدو عبثية ولكن مع ذلك فهذه هى الطريقة التى يتم بها طرح مسألة تحسين أوضاع المرأة فيما يختص بالمرأة فى المجتمعات العربية وغير العربية . فسواء كانت هذه المجتمعات قد تخلت أو لم تتخل عن عادات ثقاقة لصالح ثقافة أخرى ، أو سوف تتخلى أو لن تتخلى ، عن هذه الثقافة ، فعادة ما يقدم هذا الموضوع من خلال الكتابات الغربية على أنه جوهو موضوع تقدم المرأة . فحتى يومنا هذا ، لايزال الصراع ضد الحجاب وفى اتجاه التغريب والتخلى عن العادات العربية الإسلامية المتخلفة والقامعة (وهو الطرح الذى قدمه كرومر وأمثاله كبرنامج تسير عليه المرأة المسلمة) عن أنه الإطار الذى تقدم فيه الدراسات ذات القاعدة الغربية عن المرأة العربية بما فيها الدراسات النسائية .

والافتراض الذى تنطوى عليه هذه الأفكار هو أن المرأة الغربية يمكنها تحرى الأهداف النسوية عن طريق الاندماج النقدى فى تراثها الثقافى وعن طريق تحديه وإعادة تعريفه ، ولكن المرأة المسلمة يمكن أن تتحرى مثل هذه الأهداف فقط عن طريق استبعاد العادات التى تميز ثقافاتها لصالح العادات الغربية غير المتحيزة للذكور وغير المعادية للمرأة (حسب مايشير إليه الافتراض) . كما أن هناك افتراضاً أيضاً بأن الدين والثقافات الإسلامية معادون للمرأة فى أصولهم بطريقة لاتتوفر للأديان والثقافات الغربية ، بينما الثقافات الإسلامية والعربية (كما أوضحت) تقبل التغيير وإعادة التفسير بدرجة لا تقل عن أديان وثقافات الغرب . وبالإضافة إلى ذلك ، تشير الاختلافات فى تاريخ النسوية فى العالم الغربى وفى الشرق الأوسط إلى أن العوامل المؤثرية فى المجتمعات الغربية والتى سمحت بظهور الأصوات النسوية وبالفعل

السياسى فى تلك المجتمعات قبل ظهورها فى الشرق الأوسط ليس إلى أن الثقافات الغربية هى بالضرورة أقل ذكورية أو عداء للمرأة من غيرها من المجتمعات ولكن إلى أن المرأة فى المجتمعات الغربية استطاعت الاستعانة بمفردات سياسية وبنظم تولدت عن أفكار الديمقراطية وحقوق الفرد ، وهى مفردات ونظم سياسية وضعتها الطبقات المتوسطة من الذكور البيض لتأمين مصالحها ولم يكن الهدف منها التطبيق على المرأة . فعادة ما يفترض أن استفادة المرأة فى المجتمعات الغربية من اللغة السياسية ومؤسسات الديمقراطية وحقوق الفرد هى دليل على أن الثقافات الغربية أقل ذكورية وعداء للمرأة من ثقافات أخرى . ولكن المفردات السياسية والحقوق المدنية تختلف عن الرسائل الثقافية والسيكولوجية وعن هياكل السيطرة السيكولوجية التى يقوم عليها المجتمع . ومفهوم أن المرأة غير العربية سوف تحسن من وضعها إذا تبنت الثقافة والزى الغربى يقوم على خلط بين هذه المجالات المختلفة ، فالمرأة العربية المسلمة تحتاج بالطبع إلى رفض ذكورية أى ثقافة أو تقاليد تجد نفسها فى إطارها ، بنفس القدر الذى تحاول به المرأة الغربية رفضها ، ولكن هذا يختلف تماماً عن القول بأنها تحتاج إلى تبنى عادات وأهداف وأنظمة حياة غربية .

ودراسة المرأة المسلمة فى الغرب هى وريثة لهذا التاريخ وهذا الخطاب وتلك الأفكار والافتراضات التى تغذيه : فهى وريثة للاستعمار ولخطاب الهيمنة الاستعمارية ولاستخدام الأفكار النسوية الخاصة به لتعزيز الاستعمار الغربى . وهكذا فإن البحث فى موضوع المرأة فى الشرق الأوسط يتم فى مجال يتميز بالفعل بالخطط والتحيزات التى أمده بها الاستعمار . وبالتالى فإن الوعى بهذا الميراث وبالغايات السياسية التى تستفيد استفادة مستهترة من هذه الافتراضات والروايات والأوجه التاريخية والثقافية التى يسجل بها الخطاب الغربى عن المرأة العربية بالفعل ، ينبغى أن يكون نقطة الانطلاق لأى بحث من هذا النوع . أو على الأقل ، يكون هذا الوعى جوهرياً إذا أردنا تجنب التواطؤ فى إعادة كتابة خطاب الهيمنة الغربى وإذا كنا نريد منع الأفكار النسوية من أن تعمل مرة أخرى كأداة تخدم الأغراض السياسية للهيمنة الغربية . وقد مللنا أيضاً ، بالطبع ، إعادة كتابة أراء الرواية العربية للمقاومة والتى تتضمن تأكيداً إجمالياً على الثقافة الأصيلة ومعها قبول ظلم المرأة لأنه أصيل . ولكن عدد قليل من الباحثين الذين يعملون فى الغرب يقعون فريسة لهذا الاحتمال الأخير ، فخطاب المقاومة الإسلامية ذو سلطة محددة هنا ، مع أنه خطاب سلطة داخل الشرق الأوسط : وهى نقطة تبرز حقيقة أن خطابات السلطة تتداخل ، الواحد تحت جناح الأخر ، وأن الخطاب السائد فى الشرق الأوسط يستقر تحت جناح الخطاب السائد عالمياً للغرب – وهو خطاب مستقل .

ونجاح النسوية الغربية ، أو على أية حال نجاحها فى كسب شرعية فى الأكاديمية (حيث أن المكاسب العملية التى حصلت عليها بالنسبة للطبقات المحرومة اقتصادياً وللملونات هو موضوع أكثر إشكالية) يعنى أن دراسات المرأة التى تتم فى إطار غربى هى ذاتها ، إلى حد ما ، خطاب سلطة بالنسبة للمجتمعات الأخرى فى الوقت الحالى[٣] . فسوف يكون من المحزن أن يؤدى هذا النجاح نفسه إلى الإضافة إلى رصيد يعيد صياغة المعادلات القديمة فى ثوب جديد ويعيد كتابة القصة القديمة لدونية العرب والمسلمين والتى يقف وراءها رصيد ضخم من الأبحاث وذلك عندما يوجه النسويون الغربيون أنظارهم إلى نساء أخريات . سوف يكون محزناً إذا وقعت النسوية مرة أخرى عن غير قصد فى فخ خدمة أهداف سياسية للنظام السياسى الغربى والهيمنة الذكورية على الطراز الغربى ، بدلاً من الكفاح من أجل إبعاد نفسها عن مثل هذه الخطط . وعلى أقل تقدير ، سوف يؤدى تبنى هذا المنهج إلى عزل الجيل الجديد من الرجال والنساء العرب عن تيار النسوية ، فخطط ومناورات الخطاب الغربى والغايات السياسية التى يخدمها انتشار النسوية ضد ثقافات أخرى لم تعد تخفى على أحد اليوم : بل على العكس ، فهى شديدة الوضوح لكثير من غير الغربيين .

فعدد قليل من ذوى الخلفية العربية والاسلامية (بما فيهم ، وربما بخاصة ، النسويين) هم الذين لم يلحظوا أو لم ينفروا من الطريقة التى يقدم بها « قمع » المرأة العربية والمسلمة فى وسائل الإعلام الغربية ، وأحياناً فى الأبحاث العلمية من أجل تبرير العداء ضد العرب والمسلمين ، بل والترويج المستتر له ، ومن المنفر أيضاً أن بعض الأبحاث العلمية النسوية تستمر فى إعادة كتابة القصة القديمة دون تمحيص فللأسف ما زالت هناك كتب كاملة تنشر ويقدم فيها تاريخ المرأة العربية داخل إطار النموذج الذى وضعه كرومر - أى أن معيار تحرر المرأة المسلمة أو عدم تحررها هو ما إذا كانت محجبة وما إذا كان مجتمع معين قد أصبح تقريباً يتبع الأعراف الغربية أو أنه يصر على التمسك بالعادات العربية والإسلامية .

فهذه النسخة المعاصرة للنسوية التى لاتزال استعمارية (أو استعمارية وكلاسيكية) فى جوهرها تزيد فى دهائها قليلاً عن النسخة القديمة . فقد تضعها فى قالب مدح بطولات النسويات العرب لمقاومتهن للقمع الرهيب للثقافة العربية والإسلامية ، على سبيل المثال . فبينما هذه هى الرسالة المعلنة ، فإن الرسالة غير المعلنة عن إعادة إنتاج التركيبات المتوارثة للخطاب الغربى بدون تمحيص هى غالباً ، كما هى فى زمن الاستعمار ، إن الرجال العرب والثقافة العربية والإسلام يعانون من تخلف غير قابل للشفاء وإن المجتمعات العربية والإسلامية تستحق بالفعل أن تكون تحت السيطرة وفى مرتبة متدنية ، أو ما هو أسوأ من ذلك .

وهكذا ، ففى سياق التركيبة المعاصرة للسلطة فى العالم ، نحتاج إلى نسوية قادرة على نقد الذات بدقة وواعية بوضعيتها التاريخية والسياسية إذا أردنا تجنب أن نصبح مشاركين ، بدون وعى منا ، فى أيديولوجيا عنصرية لا تقل نتائجها على البشرية وحشية عن التمييز بين الجنسين . وبالإضافة إلى ذلك ، فقد يكون موقف بعض أنواع النسوية - التى تهدف إلى تعريف وتحقير ورفض القمع - ، فى سياق الهيمنة الغربية على العالم ، هو أنها لا تستطيع تجنب تأييد الهيمنة الغربية عندما تتغاضى عن الظلم الذى تعرضت له المرأة فى المجتمعات الغربية واستغلال المرأة الذى اقترفته الرأسمالية الغربية فى الخارج لكى تركز فقط على القمع الذى اقترفه الرجل الآخر والمجتمعات الأخرى ضد المرأة .

وفى تحليل النسوية ، أو بالأحرى النسويات المتعددة الموجودة على الساحة الآن - بالمجتمعات الغربية ، ابتعدت كثيراً عن المنهج التبسيطى الذى يقوم على الرفض والاحتقار ، فالتحليل النسوى للمجتمعات الغربية يحتوى الآن على مجموعة متنوعة من الجوانب والمواقف التحليلية العميقة والمعقدة ، ومن بين أكثر التحليلات إنارة للأذهان هو نقد الطريقة التى يشار بها إلى النسوية فى اللغة السياسية المهيمنة للمجتمعات الغربية وتواطؤها غير المقصود مع الأيديولوجيات والنظم الإجتماعية التى تنتقدها علانية ، ومما ينير الأذهان أيضاً التحليل النقدى للتفتت والثمن الذى تدفعه النساء نتيجة للرأسمالية المتقدمة . فإليزابيث فوكس - جينوفيز تشير فى كتاباتها عن مجتمع الولايات المتحدة ، على سبيل المثال ، إلى أن تاريخ القرن العشرين « يؤكد أن التمييز بين الجنسين أصبح أكثر عمومية وأكثر صعوبة فى إلحاقه بمؤسسة واحدة بعينها ، بدلاً من التراجع مع انتصار الحداثة . فإذا كانت ماتسمى بالثورة الجنسية قد خففت قبضة الأسرة المركزية عن الجنسية الأنثوية ، فإنها بلا شك لم تخفف من التمييز بين الجنسين أو من قبول الأدوار الجنسوية التقليدية » وهى تضيف أن المجتمع الرأسمالى الحديث » قد أسهم بنهاية مريرة لقرون من قمع الإناث ، فالنزعة الاستهلاكية وأنماط السكن فى الضواحى وانكماش حجم الأسرة قد زادت من حركة الرجل فى وظيفته وزادت من تعليم الإناث وانكماش سيطرة الأبوين على الأولاد .. وزادت من معدلات الطلاق وأدت إلى عدد كبير من التغييرات التى نسجت شبكة كثيفة من العزلة والقلق . فما تخشاه اليزابيث فوكس - جينوفيز هو أن تتهم النسوية نفسها يوماً ما ، فى تبنيها العشوائى لمثل الفردية ، بأنها تقوم بالأعمال سيئة السمعة بالنسبة للرأسمالية - أو بأنها قد فتتت الجماعات القديمة والمؤسسات البرجوازية التى سدت الطريق على استبداد جديد مشئوم(٤) .

والبحث فى موضوع المرأة العربية هو حقل أحدث كثيراً ، ولذا فإن التحليلات

التى تحتوى على مثل هذا العمق نادرة فى الأعمال التى تتخذ من المرأة العربية موضوعاً لها والتى كثيراً مايفترض فيها أن الحداثة و « التقدم » والتغريب هى بلا شك أشياء جيدة وأن قيم الفردية هى دائما ذات فائدة واضحة . وبالإضافة إلى ذلك فإن كم ماهو معلوم حالياً عن المرأة والجنوسة فى المجتمعات العربية - العديدة والمختلفة بثقافاتها المتعددة - ضئيل للغاية . فنواحى حياة المرأة والتركيبات غير الرسمية التى تعيش فيها والتى لا تزال مجهولة تماماً كثيرة ومتعددة . كما قد تكون دراسة الثقافات الأخرى من أجل التعرف على أكثر ممارساتها سوءاً ليست هى على كل حال الطريقة المثلى لزيادة فهمنا للمجتمعات الإنسانية . فيشير عالم الأنثروبولوجيا الهندى المشهور ت . ن مادان ، فى مقولة له عن الميراث الملتبس للأنثروبولوجيا وأن اسهام هذا العلم يمكن رغم ذلك أن يقدم مشروعاً إنسانياً مشتركاً ، بدلاً من خدمة المصالح الغربية ، إلى أنه يمكن لنقطة انطلاق مثمرة أن تكون نظرتها للثقافات الأخرى من منطلق احترام واعتراف بالفرص التى تتيحها هذه الثقافات لزيادة وعى الباحث بثقافة ونقدها ، فدراسة الأنثربولوجيا لاينبغى أن تخبرنا فقط بالطريقة التى يعيش بها الآخرون حياتهم ، ولكن يجب أن تخبرنا بالطريقة التى يمكننا أن نعيش بها حياتنا بطريقة أفضل ، والموقف المثالى هو أنها يجب أن تنبع من التأكيد على أن كل ثقافة تحتاج للآخرين كنقاد حتى يمكن إبراز أفضل ما فيها وحتى يمكن إظهاره على أنه مرغوب فيه عبر الثقافات (٥) .

وقد تشكل النسوية بعض هذه المعايير لبحث موضوعات المرأة فى ثقافات أخرى ، بما فيها المجتمعات الإسلامية - وهى معايير قد تقلل حتى من التواطؤ غير المقصود فى خدمة المصالح الغربية ولكنها ، فى نفس الوقت سوف لاتضع قيوداً على حرية البحث والاستفسار ولاتتنازل بأية طريقة عن الالتزام الحماسى للنسوية بتحقيق المجتمعات التى تمكن المرأة من التطوير الكامل لقدراتها ، بدون عراقيل ، ومن الاسهام فى جميع المجالات فى مجتمعها .

هوامش المقدمة :

١) راجع Wiebke Walther, *Woman in Islam*, trans. C.S.V. Salt (London: George Prior, 1981).

٢) راجع Ira Marvin Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

وللمزيد حول فائدة تحليل الجنوسة فى دراسة التاريخ يمكن الرجوع إلى : Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," *American Historical Review* 91, no. 5 (1986) : 1053-75.

٣) راجع Lapidus, *History of Islamic Societies*, 3.

٤) *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari* (in Arabic and English), 9 vols., trans. Muhammad M. Khan (Medina : Dar al-fikr, 1981), 7:80.

٥) يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى :

Fouad Ajami, *The Arab Predicament* (Cambridge: Cambridge university Press, 1981), 13-15.

٦) حول وضع الأقليات يمكن الرجوع إلى :

Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

٧) حتى القانون الذى تمت صياغته فى بدايات الإسلام كان يميز أحيانا بين النساء على أساس الطبقة، بحيث يبيح للزوج على سبيل المثال درجات متفاوتة من ضرب زوجاتهم تبعا لطبقتهن ، إلا أنه لم يسمح أبدا للزوجة أن تضرب زوجها أيا كانت طبقتها الاجتماعية . يمكن الرجوع إلى :

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990),

حيث يقدم الفصل الأول تحديداً عرضاً للإشكاليات التى تواجه النقد النسوى القائم فى تحليله على مفهوم «النساء» .

٨) راجع Nancy F. Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987), 5.

هوامش الفصل الأول :

١) يمكن الرجوع إلى :

James Mellaart, Çatal Hüyük: *A Neolithic Town in Anatolia* (New York: McGraw-Hill, 1967).

٢) يمكن الرجوع تحديداً إلى المراجع التالية :

Thorkil Jacobsen, *Towards the Image of Tammus and Other Essays on Mesopotamian History and Culture,* ed. William L. Moran (Cambridge: Harvard university

Press, 1970); Edwin O.James, *The Cult of the Mother-Goddess: An Archeological and Documentary Study* (London: Thames and Hudson, 1959); S.N.Kramer, *From the Tablets of Sumer* (India Hills, Colo.: Falcon Wing Press, 1956).

٣) من أهم الأعمال التى تتناول نظريات أصل السيادة الذكورية :

Robert Briffault, *The Mothers; The Matriarchal Theory of Social Origins* (New York: Macmillan, 1931); Frederick Engels, *The Origin of the Family: Private Property and the State,* ed. Eleanor Leacock (New York: International Publishers, 1972); Rayna Rapp Reiter, "The Search for Origins: Unravelling the Threads of Gender Hierarchy," *Critique of Anthropology* 2, nos. 9-10 (1977): 5-24; Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex," in *Toward an Anthropology of Women,* ed. Rayna Rapp Reiter (New York: Monthly Review, 1978); and Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (New York: Oxford University Press, 1986).

٤) لقد قمت هنا بتلخيص عام وموجز لآراء الباحثات والباحثين النسويين وغيرهم حول مأسسة الأبوية.

٥) "The Code of Hammurabi," trans. Theophile J. Meek, in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* ed. James B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1950), 170-71; and "The Middle Assyrian Laws," trans. Meek, also in *Ancient Near Eastern Texts,* ed. Pritchard, 184.

وهما المصدران اللذان يتم الإشارة إليهما كالتالى فى النص : «القانون» و«القوانين» على التوالى .

٦) كلمة «السيد» Seignior تترجم أحيانا فى سياقات أخرى بمعنى «النبيل» أو «ساكن المدينة» .

٧) راجع S.N.Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture and Character* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 322.

ويترجم المؤلف كريمر النص كالآتى : «إذا قالت المرأة للرجل ... (وللأسف يصبح النص غير مقروء هنا)، كان يتم تكسير أسنانها بطوب محروق ثم كان يتم وضع ذلك الطوب (بعد أن يتم نقش جريمتها عليه) معلقا على البوابة الكبرى (كى يراه الناس جميعاً)».

٨) راجع Ilse Seibert, *Woman in the Ancient Near East,* trans. Marianne Herzfeld; ed. George A. Shepperson (Leipzig: Edition Leipzig, 1974), 18.

وللتعرف على المزيد يمكن الرجوع إلى : Lerner, *Creation of Patriarchy,* 104-5

٩) راجع Seibert, *Woman in the Ancient Near East,* 51.

١٠) راجع Lerner, *Creation of Patriarchy,* 139,

١١) راجع Seibert, *Woman in the Ancient Near East,* 19.

١٢) راجع Lerner, *Creation of Patriarchy,* 74 (quotation), 74-75.

١٣) Seibert, *Woman in the Ancient Near East,* 19-20. On naditum see R.Harris, "The Naditu Woman" in *Sutdies Presented to A. Leo Oppenheim* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

١٤) راجع Seibert, *Woman in the Ancient Near East,* 19, 21, 14.

١٥) Lerner, *Creation of Patriarchy,* esp. chaps. 8, 9; Seibert, *Woman in the Ancient Near East,* 18; A.L. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 45.

١٦) راجع Seibert, *Woman in the Ancient Near East,* 27-28.

١٧) راجع A.L. Oppenheim, "The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia,: in *The Cambridge History of Iran,* vol. 2, ed Ilya Gersevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 572; and Oppenheim, *Letters from Mesopotamia,* 45.

١٨) راجع Seibert, *Woman in the Ancient Middle East, 51* (quotation); J.M. Cook, "The Rise of the Achaemenids and Establishment of Their Empire," in *Cambridge History of Iran,* 2:226

ويذكر كوك أن حريم الإمبراطورية كان يحرسه الغلمان ولم يكن يسمح للرجال بالدخول سوى الأطباء الذين كانوا عادة من الأجانب ، ص ٢٢٦ – ٢٢٧

١٩) Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 134-35.

٢٠) A. Perikhanian, "Iranian Society and law," in *Cambridge History of Iran,* vol. 3 (2 parts), ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pt. 2:656.

٢١) Ali-Akbar Mazaheri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques,* Librairie Orientale et Américaine (Paris: G.P. Maisonneuve, 1938), 110.

٢٢) المصدر السابق ، ص ١٠٤.

٢٣) Perikhanian, "Iranian Society and Law," 3, pt. 2: 650.

٢٤) المصدر السابق ، ص ٦٤٨ – ٦٤٩ ,

٢٥) المصدر السابق .

٢٦) Ehsan Yarshater, "Mazdakism," *in Cambridge History of Iran,* 3, pt. 2: 991.

٢٧) المصدر السابق ، ص ٩٩٨ . ويشير أحد المؤلفين على سبيل المثال إلى أن الأعمال المنوطة بامرأتين مزدكيتين – وهما «خرامه» زوجة مزدك المزعومة ، وامرأة أخرى – توحي بتحسن وضع المرأة عند المزدكيين ، كما تشير إلى أن تعاليم مزدك ربما تكون قد حبذت زواج النساء من خارج طبقاتهن ودعت إلى إلغاء الحريم وإبطال الزواج بأكثر من واحدة مع وضع قوانين أخف وطأة فيما يتعلق ببعض أنواع الزواج الذى كان يفرض على المرأة ويبخسها حقوقها ، (المصدر السابق ، ص ١٠٠٠ – ١٠٠١). وكانت هذه الآراء تبدو مصدر تهديد شديد للزرادشتيين التقليديين من حيث النسب إلى الأب والفروق الطبقية .

٢٨) راجع Perikhanian. "Iranian Society and Law," 3, pt. 2: 637.

٢٩) المصدر السابق ، ص ٦٣٤.

٣٠) راجع J.P. Asmussen, "Christians in Iran," in *Cambridge History of Iran,* 3, pt. 2: 946

٢١) راجع Sebastian P. Brock and Susan Ashbrook Harvery, trans., *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley: University of California Press, 1987), 64-65.

هوامش الفصل الثانى :

١) راجع Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Random House, 1988), 88-89. وكما أوضح بيتر براون فإن رفض (الجنس) والتعميد فى الكنيسة يفصحان عن أن قوة الجنس عقيمة وعديمة *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), 80.

٢) راجع José Grosdidier de Matons, "La Femme dans l'empire byzantin," in *Histoire mondiale de la femme,* 4 vols., ed. Pierre Grimal (Paris: Nouvelle Librairie de France, 1967), 3:28 (quotation), 28n1, 28-30.

٣) راجع Judith Herrin, "In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach," in *Images of Women in Antiquity,* ed. Averil Cameron and Amelie Kuhrt (London: Croom Helm, 1983), 169 (quotation), 171; Angeliki E. Laiou, "The Role of Women in Byzantine Society,: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31, no. 1 (1981): 243.

٤) راجع Herrin, "In Search of Byzantine Women," 169.

٥) راجع Laiou, "Role of Women in Byzantine Society," 249.

٦) راجع De Matons, "La Femme dans l'empire byzantin," 14.

٧) يقوم دى ماتون De Matons على سبيل المثال بإرجاع عزل النساء إلى «المؤثرات الشرقية» ، المصدر السابق ، ص ١٣ - ١٥.

٨) راجع Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken, 1975), 81; Helene P. Foley, "Women in Greece," in *Civilization of the Ancient Mediterranean,* 3 vols., ed. Michael Grant and Rachel Kitzinger (New York: Scribner, 1988), 3:1302.

٩) راجع Pomeroy, *Goddesses,* 83, 69; Foley, "Women in Greece," 3:1303.

١٠) راجع Foley, "Women in Greece," 3:1311.

١١) راجع Pomeroy, *Goddesses,* 72.

١٢) راجع Aristotle, *Politica,* trans. Benjamin Jowett, in *The Works of Aristotle,* 12 vols., ed. W.D.Ross, vol. 10 (Oxford: Clarendon Press, 1921), 1.5.1254b.

١٣) راجع Aristotle, *Historia animalium, trans.* D'Arcy Wentworth Thompson, in *Works of Aristotle,* ed. Ross, vol. 4, ed. J.A. Smith and W.D.Ross (Oxford: Clarendon Press, 1910), 9.1.608b.

١٤) راجع Aristotle, *De generatione animalium,* trans. Arthur Platt, in *Works of Aristotle,* ed. Ross, vol. 5, ed. J.A.Smith and W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1912), 1.20.728a, 2.4.738b.

١٥) راجع Pomeroy, *Goddesses, 125.*

١٦) راجع Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra* (New York: Schocken, 1984), 171; سيتم ذكره فى متن النص بعد ذلك.

١٧) راجع Dorothy J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies* (Princeton: Princeton University Press, 1988); Naphtali Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

١٨) راجع Jean Vercoutter, "La Femme en Egypte ancienne," in *Histoire mondiale de la femme,* ed. Grimal, 1:119.

١٩) المصدر السابق ، ١ : ١٤٣ . ويصف كتاب آخرون وضع المرأة بنفس الصورة الإيجابية ، حيث تقول كريستيان ديروش نوبلكور على سبيل المثال : «كانت المرأة المصرية مواطنة سعيدة فى بلد يعتبر المساواة الجنسية منذ القدم حقا طبيعيا ومسألة متأصلة إلى درجة عدم ظهور تلك القضية على الساحة الفكرية على الإطلاق» .

La Femme au temps des pharaons, 2 vols. (Paris: Stock/Laurence Pernoud, 1986), 2:170.

٢٠) راجع Noblecourt, *La Femme au temps des pharaons,* 2:171, 216; Jacques Pirenne, "Le Statut de la femme dans l'Ancienne Egypte," in *La Femme,* 3 vols., Recueils de la Societé Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, vols. 11-13 (Brussels: Editions de la Librairie Encyclopédique, 1959-62), 1:74.

٢١) راجع C. J. Eyre, "Crime and Adultery in Ancient Egypt," *Journal of Egyptian Archaeology* 70 (1984): 101-2.

٢٢) المصدر السابق ، ص ٩٥ ، ٩٦ . وللمزيد حول الزنا يمكن الرجوع إلى :

Vercoutter, "La Femme en Egypte ancienne," 1:136-37;

وكذلك : Noblecourt, *La Femme au temps des pharaons,* 2:215-16.

٢٣) راجع Noblecourt, *La Femme au temps des pharaons,* 2:211.

٢٤) راجع Vercoutter, "La Femme en Egypte ancienne," 1:121, 152.

٢٥) للمزيد يمكن الرجوع إلى :

Susan Ashbrook Harvey, "Women in Early Syrian Christianity," in *Images of Women in Antiquity,* ed. Cameron and Kuhrt; and Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Vintage Books, 1981).

٢٦) راجع Jean Bottero, "Mésopotamie et Israel," in *Histoire mondiale de la femme,* ed. Grimal, 1:238, 242, 243, 247.

٢٧) يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى :

Judith Plaskow, "Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy," in *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology,* ed. Evelyn Torton Beck (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1982), 250-54.

٢٨) راجع Sarah B. Pomeroy, "Infanticide in Hellenistic Greece," in *Images of Women in Antiquity,* ed. Cameron and Kuhrt, 207; Bonnie S. Anderson and Judith P.Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present,* 2 vols. (New York: Harper and Row, 1988), 1:30, 82.

٢٩) راجع Anderson and Zinsser, *History of Their Own,* 1:82.

٣٠) راجع Peter Brown, "Late Antiquity," in *From Pagan Rome to Byzantium* (originally in French), ed. Phillippe Ariès and Georges Duby (Cambridge: Harvard University Press, 1987-), 1:298-99. انظر أيضاً Brown, *Body and Society,* 80-81.

٣١) راجع James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 85-86.

٣٢) راجع Rosemary Ruether, "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church," in *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions,* ed. Ruether (New York: Simon and Schuster, 1974), 157.

٣٣) يوجد كتاب هام حول التاريخ فى خضوعه لعملية بناء وتصوراته فيما يتعلق بمنطقة الشرق الأوسط قديماً ، وهو الكتاب التالي :

Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1987).

٣٤) راجع Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (New York: Oxford University Press, 1986).

هوامش الفصل الثالث :

١) تم الاعتماد على الترجمة التالية لمعانى القرآن بالإنجليزية :

The Quran: The Revelation Vouchsafed to Muhammad the Seal of the Prophets (in Arabic and English), trans. Muhammad Zafrulla Khan (London: Curzon Press, 1971; rpt., 1985).

٢) راجع W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1885); W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 272-73.

٣) راجع Watt, *Muhammad at Medina,* 375.

٤) راجع *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari* (in Arabic and English), 9 vols., trans. Muhammad M. Khan (Medina: Dar al-fikr, 1981), 7:44.

وقد كان الاعتماد على هذه الترجمة فى النص الإنجليزى ، كما اعتمدت المؤلفة على كتب تتضمن النص وترجمته فى آن واحد ، متى أمكن لها ذلك .

٥) Watt, *Muhammad at Medina,* 277-79, 376-77; Gertrude Stern, *Marriage in Early Islam* (London: Royal Asiatic Society, 1939), 61-62, 172-73.

٦) أبو الفرج الأصفهانى ، كتاب الأغانى ، ٢٠ جزءا (بولاق : دار الكتب ، ١٨٦٨) ، الجزء ١٦ ، ص ١٠٦ . وكذلك : Stern, *Marriage in Early Islam,* 39-43.

وللمزيد حول الزواج والطلاق فى المنطقة العربية ما قبل الإسلام يمكن الرجوع إلى : ليلى صباغ ، المرأة فى التاريخ العربى قبل الإسلام (دمشق : منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ١٩٧٥) ، وخاصة الفصل الثانى من الكتاب .

٧) راجع Watt, *Muhammad at Medina,* 384 (اقتباس) Muhammad Ibn Saᶜd, *Biographien/Kitab al-tabaqat al-kabir, 9 vols.,* ed. Eduard Sachau (Leiden: E. J. Brill, 1904-40), 8:4.

٨) صحيح البخارى ، الجزء ٧ ، ص ٤٥ – ٤٦.

٩) راجع Nabia Abbott, *Studies of Arabic Literary Papyri,* 3 vols., Oriental Institute Publications, vols. 75-77 (Chicago: University of Chicago Press, 1957-72).

١٠) صحيح البخارى ، الجزء ١ ، ص ٢٩٨ . وأحمد بن محمد ابن حنبل ، المسند ، ٦ أجزاء (بيروت : المكتب الإسلامى للطباعة والنشر ، ١٩٦٩) ، الجزء ٦ ، ص ٤٢

١١) صحيح البخارى ، ج ١ ، ص ١ – ٤

١٢) ويصف النص خديجة بأنها إمرأة ذات شرف ومكانة قوية وكانت توظف الرجال (ابن سعد ، الجزء ٨ ، ص ٩) .

١٣) Gertrude Stern, "The First Women Converts in Early Islam," *Islamic Culture* 13, no. 3 (1939): 293.

١٤) راجع W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953), 102-5.

١٥) عمر رضا كحالة ، أعلام النساء فى عالمى العرب والإسلام ، ٣ أجزاء ، (دمشق : المطبعة الهاشمية، ١٩٤٠) ، الجزء ١ ، ص ٢٨٠ . وكذلك يمكن الرجوع إلى : Stern, "First Women Converts," 291.

١٦) عبد الملك بن هشام ، السيرة النبوية ، جزءان ، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبيارى وعبد الحفيظ شلبى (القاهرة : البابى الحلبى ، ١٩٥٥) ، الجزء الأول ، ص ٢٥٦ . كما أستشهد هنا بالمصدر التالى : Alfred Guillaume's *Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's* Sirat Rasul Allah (New York: Oxford University Press, 1955), 161.

١٧) ابن هشام ، السيرة النبوية ، الجزء ٢ ، ص ٤٤١ .

١٨) راجع Nabia Abbott, *Aishah, the Beloved of Muhammad* (Chicago: University of Chicago Press, 1942), 3 (اقتباس); Maxime Rodinson, *Mohamad,* trans. Ann Carter (New York: Penguin Books, 1971), 55.

١٩) راجع Stern, *Marriage in Early Islam,* 34.

٢٠) ابن هشام ، السيرة النبوية ، الجزء ١ ، ص ٤٨٧.

٢١) المصدر السابق ، الجزء ١ ، ص ٤٩٨ – ٤٩٩ .

٢٢) William Muir, *The Life of Muhammad from Original Sources* (Edinburgh: J. Grant, 1923), 175-76, 201; Abbott, *Aishah,* 50, 68.

٢٣) ابن حنبل ، المسند ، الجزء ٦ ، ص ٢١١.

٢٤) Abbott, *Aishah,* 2, 7-8, 31-35.

٢٥) صحيح البخارى ، الجزء ٧ ، ص ٨٨. وأيضاً : Watt, *Muhammad at Medina,* 381.

٢٦) يرد ذكر لنساء أخريات بخلاف خديجة فى النصوص المبكرة وتشير إلى قيامهن بالتجارة ، ومثال ذلك عائشة بنت مخربة (ابن سعد ، الجزء ٨ ، ص ٢٢٠) ، ويمكن الرجوع إيضاً إلى :
Watt, *Muhammad at Medina,* 290.

٢٧) صحيح البخارى ، الجزء ٤ ، ص ٨٥–٨٦ . ويمكن الرجوع أيضا إلى :

Nabia Abbott, "Women and the State on the Eve of Islam," *American Journal of Semitic Languages* 58 (1941): 273. انظر أيضاً Ilse Lichtenstadter, *Women in the Aiyam al-Arab* (London: Royal Asiatic Society, 1935).

٢٨) راجع Stern, *Marriage in Early Islam,* 111ff.

٢٩) ابن حنبل ، المسند ، الجزء ٦ ، ص ٢٧١.

٣٠) راجع Abbott, *Aishah,* 25.

٣١) راجع *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1913-), s.v. "masdjid"; *Sahih al-Bukhari,* 1:257; Watt, *Muhammad at Medina,* 285.

٣٢) راجع Henri Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet* (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1912), 53-54.

٣٣) راجع *Encyclopaedia of Islam,* new ed. (Leiden: E.J. Brill, 1960-), s.v. "hidjab"; Stern, *Marriage in Early Islam,* 108-10; E. Abrahams, *Ancient Greek Dress* (Chicago: Argonaut Press, 1964), 34; *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1901), s.v. "veil."

٣٤) راجع Stern, *Marriage in Early Islam,* 114-15.

٣٥) راجع See also Abbott, *Aishah,* 45, 49-54; Stern, *Marriage in Early Islam,* 114.

٣٦) Abbott, *Aishah,* 56-58.

٣٧) راجع Abbott, "Women on the Eve of Islam," 275-76.

٣٨) المصدر السابق ، ص ٢٦٤ – ٢٦٦ .

٣٩) راجع Abbott, *Aishah,* 68-69.

٤٠) راجع Abbott, "Women on the Eve of Islam," 279-80.

٤١) المصدر السابق ، ص ٢٨١ – ٢٨٤.

٤٢) راجع F. Beeston, "The So-called Harlots of Hadramaut," *Oriens* 5 (1952): 16-17.

٤٣) المصدر السابق ، ص ١٦ وما بعدها .

٤٤) راجع Wiebke Walther, *Woman in Islam,* trans. C.S.V. Salt (London: George Prior, 1981), 78.

٤٥) راجع Abbott, *Aishah,* 11, 84, 95-97.

٤٦) راجع *Encyclopaedia of Islam (1913-),* s.v. "Omar ibn al-Khattab"; Abbott, *Aishah,* 88; Stern, "First Women Converts," 299.

٤٧) يمكن الرجوع أيضا إلى : Abbott, *Aishah,* 94.

٤٨) المصدر السابق ، ص ١٦٠ - ١٦٩.

٤٩) للمزيد من التحليل لنقاط التلاقى بين القوانين الإسلامية واليهودية الخاصة بالزواج يمكن الرجوع إلى :

Judith Romney Wegner, "The Status of Women in Jewish and Islamic Marriage and Divorce Law," *Harvard Law Journal* 5, no. 1 (1982) : 1- 33.

هوامش الفصل الرابع :

١) *The Holy Qur'an,* trans. A. Yusuf Ali (Jeddah: Dar al-Qiblah for Islamic Literature, 1982).

٢) كان أرسطو يرى أن المرأة بطبيعتها ومن حيث دورها الاجتماعى مختلفة عن الرجل وأدنى منه ، وقد عارض الرأى القائل بأن الفضيلة واحدة بالنسبة للجنسين . للمزيد حول آراء أرسطو حول المرأة والرجل والفضيلة يمكن الرجوع إلى : Aristotle, *Politica,* trans. Benjamin Jowett, in *The Works of Aristotle,* 12 vols., ed. W. D. Ross, vol. 10 (Oxford: Clarendon Press, 1921), 1.13.12596-1260a.

٣) *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari* (in Arabic and English), 9 vols., trans. Muhammad M. Khan (Medina: Dar al-fikr, 1981), 4:343, 1:197, 7:103.

وترد مناقشة مفصلة لهذا الموضوع فى المصدر التالى وتحديدا الفصل الثالث منه : B. F. Mussalam, *Sex and Society in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

وللمزيد حول المواقف الإسلامية من الحمل والاجهاض يمكن الرجوع إلى البحث الخاص بالمؤلفة وعنوانه : "Arab Culture and Writing Women's Bodies," *Feminist Issues* 9, no. 1 (1989): 41-56.

٤) أبو حامد محمدالغزالى ، إحياء علوم الدين ، ٥ أجزاء ، (القاهرة : مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع ، ١٩٦٧ - ١٩٦٨) ، الجزء ٤ ، ص ٥١٤.

٥) راجع *The Foundations of the Community,* trans. W. Montgomery Watt and M. V. McDonald, vol. 7 of *The History of Tabari (Tarikh al-Rusul wa'l-muluk),* Bibliotheca Persica, ed. Ehsan Yarshater, SUNY Series in Near Eastern Studies, ed. Said Arjomand (Albany: State University of New York Press, 1987) 130.

٦) راجع Muhammad Ibn Saᶜd, *Biographien/Kitab al-tabaqat al-kabir,* 9 vols., ed.

Eduard Sachau (Leiden: E. J. Brill, 1904-40), 8:301-4; Nabia Abbott, "Women and the State in Early Islam," *Journal of Near Eastern Studies* (April 1942): 118; William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall,* rev. ed., ed. T. H.

Weir (Edinburgh: John Grant, 1924), 122; Muir, *Annals of the Early Caliphate* (London: Smith and Elder, 1883), 109; and Abbott, "Women and the State on the Eve of Islam," *American Journal of Semitic Languages* 58 (1941): 277.

٧) راجع E. A. Salem, *The Political Theory and Institutions of the Khawarij,* Johns Hopkins Studies in the Historical and Political Sciences, ser. 74, no. 2 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956), 86-87.

٨) المصدر السابق ، ص ١٠٠ .

٩) المصدر السابق ، ص ٨٧ ، ١٨.

١٠) راجع .Abbott, "Women in Early Islam," 111

١١) يرد فى بعض النصوص ذكر «النساء» بشكل عام دون تحديد للإشارة لمن قمن بالتساؤل فى هذا السياق ، بينما يرد فى بعض المصادر أنها كانت زوجته أم سلمه تحديدا ، وفى مصادر أخرى يقال إنهن زوجات محمد . (ابن سعد ، كتاب الطبقات ، الجزء ٨ ، ص ١٤٤) . ويمكن الرجوع أيضاً إلى : Abbott, "Women in Early Islam," 110.

ولعل من الجدير بالذكر هنا هو تعبير النساء عن آرائهن مثل تعليق عائشة إلى محمد بقولها إن ربك يسرع فى إشباع رغباتك ، (الفصل الثالث) .

١٢) راجع Nabia Abbott, *Aishah, the Beloved of Muhammad* (Chicago: University of Chicago Press, 1942), 97, 204, 201

وكذلك : ابن سعد ، كتاب الطبقات ، الجزء ٨ ، ص ٩٢ . وابن حنبل ، المسند ، ٦ أجزاء (بيروت : المكتب الإسلامى للطباعة والنشر ، ١٩٦٩) ، الجزء ٦ ، ص ٧٣ ، ٩٥ ، ١٧٨ . ويمكن الرجوع إلى :

Encyclopaedia of Islam, new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), s.v. "Aisha bint Abi Bakr." See also Arthur Jeffrey, *Materials for the History of the Text of the Qur'an* (Leiden, 1937), 231-33, 83-85.

ويرد ذكر لأم سلمة ويمكن الرجوع فى ذلك إلى : .Jeffrey, *Materials,* 235, 85

١٣) ويورد البغدادى أسماء واحدة وثلاثين امرأة ، يمكن الرجوع إلى : الحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى ، تاريخ بغداد ، ١٤ جزءاً (القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٣١) ، الجزء ١٤، ص ٤٤٧ .

١٤) راجع Abbott, "Women in Early Islam," 125; Abbott, *Aishah,* 85; *Encyclopaedia of Islam,* s.v. "Hafsa."

١٥) راجع Abbott, *Aishah,* 121, 122.

١٦) المصدر السابق ، ص ١٥٤.

١٧) ابن سعد ، كتاب الطبقات ، الجزء ٨ ، ص ١٦٧ - ١٦٨

١٨) المصدر السابق ، الجزء ٨ ، ص ١٩٣ - ١٩٥ . وكذلك عمر رضا كحالة ، اعلام النساء فى عالمى العرب والإسلام ، ٣ أجزاء (دمشق :المطبعة الهاشمية ، ١٩٤٠) ، الجزء ٢ ، ص ٩٤٤ - ٩٤٩.

شاهدوها (فلم يكن متاحاً للرحالة من الذكور أن يختلطوا بالنساء إلا فى حدود ضيقة للغاية ، ومن هنا فإن التفسيرات والتأويلات التي عادوا بها إلى بلادهم فى حدود تقديمها لمنظور أهل البلد على الاطلاق ، كانت تقدم بصفة أساسية وجهة النظر الذكورية فى أى موضوع تمت مناقشته وبحلول القرن الثامن عشر ، احتوى التاريخ الغربى للمرأة فى الإسلام والذى تم أخذه عن تلك المصادر ، على عناصر تتشابه بالتأكيد مع الملامح الخارجية المجردة للنماذج الاسلامية للهيمنة الذكورية ، ولكن فى نفس الوقت (١) كثيراً ما تم تشويه وتحريف المحتوى المحدد والمغزى الخاص بالعادات التي تم وصفها (٢) تم تصوير الإسلام الذى يمارسه المسلمون فى هذه المجتمعات الإسلامية فى المراحل الزمنية التي شهدها الأوروبيون هناك ثم بطريقة أو بأخرى سيطروا على هذه المجتمعات بحيث يصبح هذا هو التأويل الوحيد للدين وقد أشارت الفصول السابقة إلى الخلاف فى إطار الإسلام حول التأويلات المختلفة التى يحتملها كما أنه يمكن إقامة الدليل على بعض المعتقدات الإسلامية كانت عرضة لبعض أنواع التشويه والتحريف كنتيجة لعدم الفهم الغربى نتيجة لحاجة قليل من الرحالة الغربيين الفطنين إلى تصحيح رواياتهم عن المسلمين فقد هاجمت الليدى ماري ورتلي مونتاجو ، الكاتبة والرحالة في القرن الثامن عشر ، على سبيل المثال ، الإعتقاد السائد بين معاصريها من الإنجليز بأن النساء لا يمتلكن أرواحاً وقد بينت أن هذه الفكرة غير صحيحة (وقد اعتقدت مارى ورتلى مونتاجو أن كثيراً من المفاهيم الخاطئة لمعاصريها عن المسلمين قد نبعت من الترجمات الخاطئة للقرآن على أيدى قسيسين يونانيين قد يزورون معانيه بأقصى درجات الحقد والكراهية) وقد قالت أيضاً أنه بصفتها لم تشاهد الحجاب فقط ولكنها ارتدته أيضاً ، يمكنها التأكيد على أنه ليس عادة خائفة كما اعتقد مواطنيها ، وإنما هو يعطى للمرأة فى الواقع ، نوعاً من الحرية حيث يمكنها من إخفاء هويتها (٥) .

ولكن مثل هذا الدحض للاتهامات لم يترك إلا أثراً ضعيفاً على الآراء السائدة فى الغرب عن الاسلام . ومع ذلك ، وحتى وإن شكلت ممارسات الإسلام الخاصة به بالنسبة للنساء وقهر المرأة بعض عناصر الرواية الأوروبية عن الإسلام الذى بدأ منذ عهد قديم واستمر بعذ لك ، فقد برز موضوع المرأة كمحور أساسى للرواية الغربية عن الإسلام فى القرن التاسع عشر فقط وخاصة فى الجزء الأخير منه حيث نصب الأوربيون أنفسهم كقوى استعمارية فى البلدان الإسلامية (٦) .

ويبدو أن المكانة الجديدة البارزة أو بالأحرى المركزية ، التى احتلها موضوع المرأة فى الرواية الغربية والاستعمارية عن الإسلام فى أواخر القرن التاسع عشر هى نتيجة للتشابك بين عدد من الخيوط الفكرية التى تم نسجها جميعاً داخل العالم الغربى فى النصف الأخير من هذا القرن . وهذا يبدو أن هذه الرواية التى يمكن التعرف عليها من خلال تركيزها الجديد على المرأة هى مركب تم تكوينه من اتحاد بين الرواية القديمة للإسلام والتى ذكرناها منذ قليل (والتى يفصلها كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد) وبين الرواية الواسعة ، متعددة الأغراض للهيمنة الاستعمارية والخاصة بدونية كل الثقافات والمجتمعات الأخرى بالنسبة للثقافة الأوروبية ، وهى رواية شهدت ازدهاراً كبيراً خلال القرن التاسع عشر . وأخيراً ومما يعد من قبيل المفارقة الساخرة أن تنضم لغة الحركة النسوية التى ازدهرت أيضاً بشدة أثناء هذه الفترة إلى تلك الروايات من أجل خلق محورية جديدة لوضع المرأة فى الخطاب الاستعماري عن الإسلام (٧) .

ففى الحقبة الاستعمارية قدمت القوى الاستعمارية وخاصة بريطانيا (التى سوف أركز مناقشتى عليها) نظرياتها عن الأجناس والثقافات وعن تسلسل النشوء الاجتماعى الذي بموجبه تصبح الطبقة المتوسطة فى إنجلترا فى العصر الفيكتورى) بمعتقداتها وممارستها ، هى نقطة الذروة فى عملية النشوء وهى المثال لأعلى درجات الحضارة . وفى هذا النطاق تم النظر إلى الأنوثة الفيكتورية والقواعد الخاصة بالمرأة بالإضافة إلى جوانب أخرى من المجتمع فى المحور الاستعمارى على أنها المثال والمقياس للحضارة . وقد تم تدعيم مثل هذه النظريات عن تفوق أوروبا ، مما يجعل سيطرتها على مجتمعات أخرى أمراً مشروعاً ، بعدها بقليل بالدليل الذى تم جمعه عن تلك المجتمعات عن طريق البعثات التبشيرية وغيرها والتى أصبحت مشاهدتها بداية ظهور تشكل علم الأنثربولوجيا . وقد ساعد علم الأنثروبولوجيا نفسه وغيره من علوم الانسان - فى نفس الوقت ، النظام الاستعمارى البريطانى المهيمن نظام السيطرة الذكورية فى مشروع داخلى آخر للهيمنة ، فقد قدموا الدليل الذى يؤيد النظريات الفيكتورية عن الدونية البيولوجية للمرأة وطبيعية المثال الفيكتورى عن الدور الأنثوى الذى ينحسر داخل المنزل .

وقد كانت هذه النظريات مفيدة سياسياً بالنسبة للنظام الفيكتورى حيث أنها وقفت فى مواجهة حركة نسوية تزداد قوة فى الداخل (٨) .

وحتي عندما خططت المؤسسة الفكيتورية الذكورية للنظريات تعارض إدعاءات الحركة النسوية وعارضت واحتقرت أفكار الحركة النسوية وفكرة أن الرجال يضطهدون النساء فى حد ذاتهم فقد التقطت لغة الحركة النسوية وأعادت توجيهها ، فى خدمة الاستعمار ، نحو رجال الآخر ونحو ثقافات رجال الآخر ، ومن هنا ومن خلال الجمع بين لغة الاستعمارية ولغة الحركة النسوية تم خلق الارتباط بين موضوعات المرأة والثقافة ، وبدقة أكبر الربط بين موضوعات المرأة واضطهادها وثقافات رجال الآخر فقد تم استخدام فكرة أن رجال الآخر ، أن رجال المجتمعات المستعمرة أو المجتمعات خارج حدود الغرب المتحضر تضطهد المرأة فى خطاب الاستعمار لايجاد مبرر أخلاقى لمشروعها القائم على التقليل من شأن ثقافات الشعوب المستعمرة أو القضاء على هذه الثقافات .

وقد تشابهت كل المجتمعات المستعمرة حسب نظرية المستعمر فى كونها أدنى ولكنها اختلفت فى نوع الدونية . كما تم تشكيل الحركة النسوية الاستعمارية ، أو الحرية النسوية التى تم استخدامها فى خدمة الاستعمار ضد ثقافات أخرى ، فى مجموعة متنوعة من التكوينات المتشابهة ، كل صممت خصيصاً لتلائم ثقافة بعينها تقع هدفاً مباشراً للهيمنة مثل الهند والعالم الإسلامى ووسط وجنوب إفريقيا وفيما يختص بالعالم الإسلامى الذى تم النظر إليه كعدو (أو بالأحرى العدو) منذ الحروب الصليبية ، كان للاستعمار كما أشرت من قبل - معيناً لا ينضب من التطرف والمعلومات المغلوطة التى يتم النقل عنها .

وبصفة عامة ، انصبت نظرية الخطاب الذى يتخذ الاسلام موضوعاً له والذى يخلط الاستعمار الملتزم بالسيطرة الذكورية مع الحركة النسوية وهى نظرية الخطاب الاستعماري الجديد للاسلام والذى يتمحور حول المرأة - على أن الإسلام بطبيعته يضطهد المرأة وهى من الحقائق التي لا يمكن تغييرها فيه وأن الحجاب والتفرقة يرمزان لهذا الاضطهاد وأن هذه العادات هى الأسباب الرئيسية للتخلف العام الذى يكتنف المجتمعات الإسلامية فى جميع نواحيها وفقط عندما يتم التخلي عن هذه الممارسات الكامنة فى لب الإسلام (وبالتالى الإسلام ذاته) يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تبدأ فى التحرك إلي الأمام فى طريق التحضر . فقد أصبح الحجاب بالنسبة للعين الغربية هو أكثر العلامات وضوحاً علي اختلاف ودونية المجتمعات الإسلامية - أصبح رمزاً لاضطهاد المرأة (أو ، بلغة العصر ، امتهان الإسلام للمرأة)

وتخلف الإسلام ، كما أصبح هدفاً مفتوحاً للهجمات الاستعمارية ورأس الحربة فى الهجمة على المجتمعات الإسلامية ويمكن التدليل على صحة النظرية التى تم تقديم خطوطها العريضة فى الفقرات السابقة – وهى النظرية التى تقول بأن المؤسسة الذكورية الفيكتورية الاستعمارية قد استعانت بلغة الحركة النسوية فى خدمة هجومها على أديان وثقافات رجال الآخر ، وبخاصة رجال الإسلام ، من أجل إضفاء هالة من التبرير الأخلاقى لذلك الهجوم فى ذات الوقت الذى حاربت الحركة النسوية فى مجتمعها – يمكن التدليل على هذا بسهولة بالرجوع إلى سلوك وكلمات المستعمر وتوضح نشاطات اللورد كرومر بصفة خاصة هذه النقطة حيث تمثل ببراعة كيف أنه إذا اختص الموضوع بثقافات رجال الآخر تلتقى وجهات النظر البيضاء المتعالية مع الاعتقادات الأبوية والذكورية ونصرة المرأة فى اتفاق منطقى ومنسجم تماماً فى خدمة الفكرة الاستعمارية فقد كان لكرومر وجهات نظر محددة إلى حد كبير حول الإسلام وحول المرأة فى الإسلام وحول الحجاب ، فهو يعتقد ببساطة أن الدين الإسلامى والمجتمع الإسلامى أدنى من الأديان والمجتمعات الأوروبية وقد أنجبا ذكوراً أدنى وتتبدى دونية الذكور بعدة طرق يرتبها كرومر بالتفصيل . فهو يقول ، على سبيل المثال إن الأوروبى مفكر جيد ، فجمله تخلو من الغموض وهو يستخدم المنطق بطبيعته حتى وإن لم يدرسه ؛ فهو يعشق التناسق في كل شئ . . . كما أن ذكاءه المدرب يعمل كجزء من آلية كاملة . ومن جهة أخرى فإن عقل الشرقي ، مثل شوارعه البديعة ، يفتقر بوضوح إلى التناسق ، ومنطقه غير متقن على الإطلاق [٩] .

ويقول كرومر إن الأسباب التى جعلت من الإسلام نظاماً اجتماعياً فاشلاً تماماً متعددة ومع ذلك ، فهو يؤكد أن أول وأهم الأسباب هى معاملته للنساء . وفى محاولة لتأكيد وجهة نظره يقتبس كلمات من المستشرق البريطانى البارز فى ذلك الوقت ستانلى لين – بوول (إن تحضير المرأة في الشرق هو أمة تبدأ نشاطها الفتاك منذ الطفولة ، وقد نخر في عظام النظام الإسلامى كله " (الجزء الثانى : ١٣٤ ، الحاشية ١٣٤)

وقد كتب كرومر يقول أنه بينما تعلم المسيحية احترام المرأة و"يعلى" الرجال الأوروبيون من شأن المرأة بدافع من تعاليم دينهم ، فإن الإسلام يحقرهن ، ولهذا التحقير الذى يبدو أوضح ما يبدو ممارسات الحجاب والتفرقة ، تعود دونية الرجال المسلمين التى يمكن التدليل عليها . كما أنه لا يجوز الشك في أن ممارسات الحجاب

والعزل كان لها تأثير مخرب على المجتمع الشرقى وإقامة الحجة على هذه الحالة متعارف عليها بالفعل لدرجة تؤدى إلى عدم الحاجة للتوقف عندها (الجزء الثانى : ١٥٥) ولهذا كان من الضرورى ، فى زعم كرومر إقناع (المصريين) أو إجبارهم على التشبع بالروح الحقيقية للحضارة الغربية (الجزء الثانى : ٥٣٨) ، ولتحقيق ذلك ينبغى تغيير وضع المرأة فى الإسلام حيث أن تحقير الإسلام من شأن المرأة ، والذى يظهر فى الحجاب والعزل ، هو العقبة المميتة فى طريق حصول المصريين على هذا السمو فى الفكر وفى الشخصية والذى يجب أن يصاحب إدخال الحضارة الغربية (الجزء الثانى : ٥٣٨ - ٣٩) فعن طريق التخلى عن هذه الممارسات فقط يمكنهم أن يحصلوا علي التطور العقلى والأخلاقى الذى يبغيه (كرومر) لهم [١٠] .

وحيث إن كرومر نفسه قد أدلى [بهذه] الآراء ، كانت السياسات التى اتبعها مصيرية بالنسبة للنساء . فقد أدت القيود التى فرضها علي المدارس الحكومية وزيادته للمصروفات إلى تراجع تعليم الفتيات والأولاد أيضاً ، كما أنه دعا إلى عدم تخريج سيطرة البريطانين على التوليد فقط بعد أن كانت تقدم للطبيبات نفس التدريب الطبى الذى يحصل عليه الرجال في مدرسة الطب . ومن التفضيل المحلى بين النساء لأن يتم علاجهن على أيدى النساء ، قال كرومر « أنا أعى أنه فى حالات استثنائية ترغب النساء فى تلقي الرعاية الطبية على أيدى طبيبات ، ولكننى مدرك لأنه فى أنحاء العالم المتحضر ، لا يزال العلاج على أيدى الأطباء هو القاعدة [١١] .

ومع ذلك فإن معتقدات كرومر الأبوية وإيمانه بصحة خضوع المرأة يتبدى فى أوضح صوره في نشاطاته الخاصة بناء بلده ، فهذا الزعيم الداعى لرفع حجاب المرأة المصرية هو عضو مؤسس وأحياناً رئيس رابطة الرجال لمعارضة حق التصويت بالنسبة للمرأة من إنجلترا [١٢] .حيث ينبغى مواجهة النسوية على أرض الوطن والموجهة ضد الرجال البيض وقمعها بينما إذا تم أخذها للخارج وتوجيهها ضد ثقافات الشعب المستعمرة ، يمكن تطويرها بأساليب تخدم وتنمى مشروع هيمنة الرجل الأبيض بطريقة تثير الإعجاب .

وبجانب الموظفين الرسميين للإمبراطورية ، يوجد آخرون يروجون لمثل هذه الأفكار مثل الإرساليات التبشيرية فبالنسبة لهم أيضاً كان تحقير الإسلام من شأن المرأة وسيلة لتقنين الهجوم على ثقافة أهل البلد ، ففى مؤتمر التبشيرى أقيم فى لندن عام ١٨٨٨ ، نبه أحد المتحدثين إلى أن محمداً عليه الصلاة

والسلام كان مثالياً فى شبابه ولكن اتخذ عدة زوجات فى مرحلة متأخرة من حياته وشرع فى الدعوة لدين ينصب هدفه على " القضاء التام على النساء " وقدم الحجاب الذى كان له أسوأ الأثر على التاريخ العقلي والأخلاقى والروحى لكل الأجناس التابعة لمحمد " وقد شاركت الإرساليات التبشيرية رجالها نفس الآراء ، فقد كتبت إحداهم إن المرأة المسلمة تحتاج للإنقاذ من قبل أختها المسيحية من الجهل والامتهان اللذين يحيطان بها وذلك بأن تحولها إلى المسيحية . فمأساتها تأتى كنتيجة لدينها الذى يرخص بالفسق ، فالزواج فى الإسلام لا يقوم على الحب بل على اللذة الحسية والزوجة المسلمة المدفونة حية خلف الحجاب تعتبر سجينة وأمة بدلاً من . . . صاحبة وشريكة وقد هاجمت مدرسات المدارس التبشيرية عادة الحجاب بحماس عن طريق السعى إلى إقناع الفتيات بتحدى عائلاتهن بعدم ارتدائه ، فالبنسبة للتبشيرين ، كما هو الحال بالنسبة لكرومر ، تعد المرأة مفتاحاً لتحويل المجتمعات الإسلامية المتخلفة إلى مجتمعات مسيحية متحضرة . وقد صرحت إحدي الجماعات التبشيرية أنها تستهدف المرأة لأن المرأة تشكل الأطفال كما ينبغي التقليل من شأن الاسلام بطريقة خفية وغير مباشرة بين الصغار حتي إذا ما اشتد عودهم يمكن التصريح بشرور الإسلام بطريقة مباشرة « وهكذا يتم زرع فتيل البارود فى قلب الإسلام »[١٣] .

وقد روج لتلك الأفكار آخرون بجانب الموظفين الرسميين والإرساليات التبشيرية ومن بينهم على سبيل المثال ، الأفراد المقيمون فى مصر . فقد قام النسويون الأوروبيون من نوى النوايا الحسنة من أمثال يوجين لو برون (التى) أخذت هدى شعراوى تحت جناحها بصدق بتعريف المسلمات الشابات بمعنى الحجاب حسب الفهم الأوروبى وبالحاجة إلى طرحه جانباً كخطوة أولى ضرورية فى الكفاح من أجل تحرير المرأة .

وهكذا ألح هؤلاء الذين يقومون بتحويل الناس عن معتقداتهم من الغربيين سواء كانوا من المستعمرين الأبوين أو التبشيرين أو النسويين على ضرورة أن يتخلي المسلمون عن دينهم وعاداتهم وزيهم الأصلى ، أو علي الأقل على إصلاح دينهم وعاداتهم حسب الخطوط الموضوعة لهم ، وبالنسبة لهم جميعا أتت الأمور الخاصة بالحجاب والعادات التي تختص بالمرأة فى مقدمة الأمور التى تحتاج للاصلاح . وقد أعطوا جيمعاً لأنفسهم الحق في رفض طرق معيشة أهل البلد الأصليين وخاصة الحجاب وفى المشروع في التقليل من شأن الثقافة باسم أية قضية يدعون خدمتها مثل تحضير المجتمع أو تحويله إلى المسيحية أو إنقاذ النساء من ثقافة ودين بغيضيين تجد النساء أنفسهن فى إطارهما لسوء حظهن .

وقد تم توظيف أفكار النسوية الغربية ، سواء روجها الرجال الأبويون أو النسويون فى المقام الأول فى إيجاد مبرر أخلاقى للهجوم على المجتمعات الإسلامية وفي دعم فكرة التفوق الشامل لأوروبا . وهكذا يتضح أنه أيا كانت الخلافات بين النسوية وبين هيمنة الرجل الأبيض داخل المجتمعات الغربية فقد تحولت منه النسوية خارج الحدود من كونها ناقداً لنظام هيمنة الرجل الأبيض إلى خادمها المطيع ، كما علمت الأنثربولوجيا كوصيفة للاستعمار ، كما قيل فى مواضع عديدة وربما يجب أن يقال أيضاً أن النسوية أو الأفكار النسوية قد أصبحت الوصيفة الأخرى .

وقد كانت الأفكار التي عبر عنها كرومر و التبشيريون هى الأساس الذى قام عليه كتاب قاسم أمين ، حيث كان الهدف الذى بني عليه قاسم أمين ، المحامى الذى ينتمى للمرتبة العليا من الطبقة المتوسطة والذى تلقى تعليماً فرنسيا، دعوته لتغيير وضع المرأة ولإلغاء الحجاب هو فى أساسه نفس ما دعوا إليه ، فقد افترض نص قاسم أمين أيضاً التفوق الكامن فى الحضارة الغربية والتخلف الكامن فى المجتمعات الإسلامية فكتب أن كل من عرف الشرق لاحظ تخلف المسلمين فى الشرق أينما كانوا ولكن كانت هناك اختلافات بالتأكيد « فالتركى ، على سبيل المثال ، نظيف وأمين وشجاع » بينما يتصف المصرى « بالعكس » (١٤) فالمصريون كسولون ويتهربون دائماً من العمل فقد تركوا أطفالهم مغطين بالقذارة يجوبون الحارات متمرغين فى التراب مثل أولاد الحيوانات ، ولقد غرقوا فى اللامبالاة ، مبتلين ، كما قالها ، بشلل في الأعصاب يمنعهم من التحرك لأى شئ ، سواء جميل أو فظيع ومع ذلك ، وفوق مثل هذه الاختلافات بين الوطنيين المسلمين يجد المشاهد ، كما أدعى قاسم أمين ، أن الاتراك والمصريين متساوون فى الجهل والتكاسل والتخلف (٧٢) .

وفى تسلسل الحضارات الذى تبناه قاسم أمين ، يتم تمثيل الحضارة الإسلامية على أنها شبه متحضرة إذا ما قورنت بحضارة الغرب :

> فإن تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المسكونة فلا يكاد يوجد بها شبر إلا وطئه (الرجل الأوروبى) بقدمه . وكلما دخل في مكان استولي على منابع الثروة فيه . . . واستعملها فيما يعود عليه بالنفع . . وإن أضر بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين ، فإنه إنما يسعى إلى السعادة فى هذه الحياة الدنيا يطلبها أنى وجدها وبأى طريقة يرى النجاح فيها وهو فى الغالب يستعمل قوة عقله فإذا دعت الحال إلي العنف واستعمال القوة لجأ إليها . فهو لا يطلب الفخار والمجد فيما يمتلك أو يستعمر لأنه يجد ذلك

متوفراً له فى أعماله العقلية واختراعاته العلمية . . وإنما الذى يحمل الإنكليزى على أن يسكن الهند والفرنساوى الجزائر هو حب المنفعة والرغبة فى تحصيل الثروة من بلاد تحتوى على كنوز لا يعرف أهلها قيمتها وطرق الانتفاع بها .

فإن صادفوا أمة متوحشة مهما كان بأسها أبادوا أهلها وأهلكوهم أو أجلوهم عن أرضهم كما حصل في أمريكا . . وكما هو حاصل الآن فى إفريقيا وإن صادفوا أمة كأمتنا دخل فيها نوع من المدنية من قبل ولها ماضى ودين وعوائد ... شئ من النظامات . . . خالطوا أهلها وتعاملوا معم وعاشروهم بالمعروف لكن . لا يمضي زمن طويل إلا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا أيدهم علي أهم أسباب الثروة لأنهم أكثر مالاً وعقلاً وعرفاناً وقوة (٦٩–٧٠) .

وقد قال قاسم امين إن جعل المجتمع الإسلامى يتخلى عن عاداته المتخلفة ويتقصى أثر الغرب للنجاح والتحضر يتطلب تغيير المرأة » إنما يكون فى كبره كما هيأته والدته فى صغره و « وهو ثمرة كل وصفه فى هذا الكتاب . . . أنه يستحيل تحصيل رجال ناجحين إن لم يكن لهم أمهات قادرات على أن يهيئنهم للنجاح . فتلك هى الوظيفة السامية التى عهد التمدن بها إلى المرأة فى عصرنا هذا وهى تقوم بأعبائها الثقيلة فى كل البلاد المتمدنة » (٧٨ التأكيد فى الأصل) .

وفى سياق مناقشته ، تمكن قاسم أمين من أن يعبر ليس فقط عن احتقار عام للمسلمين ولكن عن احتقار لجماعات بعينها أيضاً وغالباً بتفاصيل مفرطة البذاءة ، ومن بين من تعرضوا لأقسى أنواع الشتائم هم حكام مصر السابقون للبريطانيين والذين أسماهم بالطغاة الفاسدين والظالمين ، بينما أعلى بعض العناصر الوطنية من المضادين للبريطانيين ، بما فيهم حزب مصطفى كامل ، من شأن خلفائهم ، الذين كانوا حكام البلاد الاسميين وقتها ، من حيث أنهم البديل المرغوب للحكم البريطانى . وهكذا أغضبت شتائم قاسم أمين الوطنيين المعارضين للحكم البريطانى بالإضافة إلى الأسرة المالكة ولم يكن غريباً إذن أن يرفض الخديوى عباس ، الذى أجبر على الحكم بناء على رغبة البريطانيين ، أن يستقبل قاسم أمين بعد نشر كتابه كما أثار مدح قاسم أمين المتملق للبريطانيين حفيظة العناصر المضادة للبريطانيين ، فقد قدم السلطة البريطانية في مصر على أنها « تأتى بعصر غير مسبوق من العدالة والحرية ، حيث انتشرت فيه المعارف وظهر فيه الشعور بالروابط الوطنية واستتب الأمن والنظام في أنحاء البلاد وتهيأت الأسباب للتقدم » (٦٩) .

ففي كتاب قاسم أمين تحصل الإدارة البريطانية والحضارة الأوروبية فقط أعلى زائد . أما من بين هؤلاء الذين كانوا هدفاً لقدحه فهم العلماء فيصفهم قاسم أمين بأنهم شديدو الجهل وجشعون وكسولون ، كما يفصل ضيق آفاقهم الفكرية وضعف شخصيتهم بألفاظ صريحة :

> ومن رأى علمائنا اليوم أن الاشتغال بالعلوم العقلية شئ لا يعنيهم . وصار منتهى علمهم أن يعرفوا فى إعراب البسملة ما يزيدون غير مبالغة علي ألف وجه على الأقل . وإن سألتهم عن شئ من الأشياء المتداولة فى أيديهم كيف صنع أو عن حالة الأمة التى هم منها أو أمة أخرى تجاورهم أو الأمة التي احتلت بلادهم أين موقعها الجغرافي وما منزلتها من القوة والضعف . بل لو سألت الواحد منهم عن وظيفة عضو من أعضائه أو مكانه من بدنه - هزوا أكتافهم ازدراء بالسائل والمسألة واحتقاراً له . وإن حكمت معهم في نظام حكومتهم الداخلى وقوانينها وحالتهم السياسية والإقتصادية وجدتهم لا يدرون منها شيئاً . وهم ليسوا فقط أشد الناس احتيالاً فى طلب الرزق ... وإنما يريدون التخلص من مشقة العمل (٧٤) .

أما هؤلاء الذين احتفظ لهم قاسم أمين بأقصي درجات الاحتقار فهن النساء المصريات - وللمفارقة الضاحكة في كتاب يزعم تبنى قضيتهن فقد وصف قاسم أمين العادات الجسمانية والصفات الأخلاقية للمرأة المصرية بقدر كبير من التفصيل وفي الواقع ، وبالنظر إلي عدم الاختلاط فى المجتمع وقدرته المحدودة للغاية من الاقتراب من النساء عدا أفراد عائلاته وحاشيتهم وربما بعض البغايا ، توحى درجة التفصيل بشدة تقوم على تصوراته الشخصية بالإضافة إلي تصورات غيره من الرجال الأوروبين والمصريين عن الموضوع أولاً من المشاهدة الممتدة لعينة كافية من المجتمع الأنثوى تبرر له تعميم العالم ببواطن الأمور الذى كتب بها كتابة (١٥) وتشتمل تعميمات قاسم أمين عن النساء المصريات علي ما يلى :

> فأكثر النساء المصريات لم يتعودن على تسريح شعورهم كل يوم وعلى الاستحمام أكثر من مرة فى الاسبوع ولا يعرفن استعمال السواك ولا يعتنين بما يلي البدن من الملابس مع أن جودتها ونظافتها لها أعظم تأثير في استمالة الرجل ولا يعرفن كيف تتولد الرغبة عند الزوج وكيف يحافظ عليها وكيف يمكن تنميتها . . . ذلك لأن المرأة الجاهلة تجهل حركات النفس الباطنة وتغيب عنها معرفة أسباب الميل والنفور .... فإذا أرادت أن تستميل الرجل جاءت فى الغالب بعكس ذلك . (٢٩) .

كما يصف نص قاسم أمين الزواج بين المسلمين على أنه مبنى على الجهل واللذة الحسية وليس الحب ، كما يصفه الخطاب التبشيرى . ولكن اللوم فى نص قاسم أمين قد تحول من الرجل إلى المرأة ، فالمرأة هى المصدر الرئيسى « للفساد» واللذة الحسية الفجة والمادية التى تميز زيجات المسلمين ، وبما أن الأرواح السامية فقط هى التى تستطيع فقط معرفة ما إذا كان زوجها طويلاً أم قصيراً ، أو أبيض أم أسود أما صفاته الفكرية والأخلاقية ومشاعره الرقيقة وعلمه وما يمكن أن يقدره فيه الرجال الآخرون ويحترمونه من أجله فيصعب عليها استيعابه . فالمرأة المصرية تمتدح رجالاً لا يقبل رجل شريف أن يمد لهم يده ليصافحهم وتكره آخرين ممن نعتبر وجوهم شرفاً لنا . ذلك لأن المرأة الجاهلة تحكم على الرجل بقدر عقلها . فأحسن رجل عندها هو من يلاعبها طول النهار وطول الليل ويكون عنده مال لقضاء ما تشتهيه من الملابس والحلى والحلوى وأبغض الرجال عندها من يقضى أوقاته فى الأشغال فى مكتبه . كلما رأته مشغولاً بمطالعة كتاب ... لعنت الكتب والعلوم (٢٩-٣٠) .

وتوجد قطعة أخرى تستحق الاقتباس عن المرأة المصرية وذلك لنغمة المرجعية والسلطة غير المبررة فيها ، كما أنها مثيرة للاهتمام بما تحتويه من عداوة ضد النساء وربما علامات على وجود جنون العظمة .

> إن كان نساؤنا لا يعملن شيئاً فى المنازل ولا يحترفن بصنعة ولا يعرضن فناً ولا يشتغلن بعلم ولا يقرأن كتاباً ولا يعبدن الله فبماذا يشتغلن حينئذ أقول لك وأنت تعلم مثلى أن ما يشغل امرأة الغني والفقير والعالم والجاهل والسيد والخادم هو أمر واحد ... يتشكل في كل آن بشكل جديد وهو علاقتها بزوجها . فتارة تتخيل أنه يكرهها . وتارة تظن أنه يحبها . وأحياناً ما تقارنه بأزواج جارتها ... وأحياناً تدبر طريقة لتغيير قلبه على نوى قرابته .... ولا تغفل عن مراقبة سلوكه مع الخادمات وتراقب الخادمة إلا إذا كانت فى شناعة الصورة وقبح المنظر بشاعة الهيئة اجتمعت مع جاراتها ... بينها وبين زوجها وأقارب زوجها وأصحاب زوجها وحزنها وفرحها وهمها وسرورها وتفرغ كل ما فى صدرها حتى لا يبقى سر من أسرارها - ولو كان متعلقا بالفراش - إلا وقد أخبرت به (٤٠) .

وبالطبع ، لم تكن لدى العديد من النساء الثروة التي تمكنهم من التحرر من أعمال المنزل كما يدعى قاسم أمين وحتى النساء الثريات قمن بإدارة منازلهن ورعاية أطفالهن وأشرفن على أعمالهن ، كما بينت في فصل سابق قمن بدور إيجابى فى

تأسيس وإدارة المشروعات الخيرية كما سأشرح فى الفصل التالى . ولكن مما يدعو للدهشة فى رواية قاسم أمين (التى وجهها لقرائه من الذكور) عن الكيفية التى تخيل بها الطريقة التي تشغل بها النساء أنفسهن هو أنه حتى وهو يصفهن علي أنهن شديدات الانشغال بأزواجهن وبدراسة وتحليل ومناقشة كل حالة يكونون فيها وبأن اهتمامهم ينصب علي التساؤل عما إذا كانوا يكرهونهن وعما إذا كانوا ينظرون إلي الخادمة أو الضيفة . إن قاسم أمين لم يمتلك من الرأفة ما يجعله يذكر أن الرجال كانوا يمتلكون بالفعل كل سلطة فإن النساء كن يمتلكن سبباً قوياً لدراسة وتحليل كل شاردة وواردة تصدر عن إزواجهن إحدى الواردات أو الشاردات ، أو إذا ما أثارت خادمة أو ضيفة إعجاب الزوج يمكن للزوجة أن تجد نفسها مطلقة أو ربما فقيرة معدمة ، فى أى قسم وتكون قد وصلت إليه إذن ، إذا كان قاسم أمين محقاً بشأن تخمينه كانت النساء تتناقشن فيه فى غيبة الرجال - فربما كانت هؤلاء اللاتى فعلن هذا على حق بالفعل فى مراقبة حالات وسلوك أزواجهن وفى الاستعانة بآراء صديقاتهن فى تلك الموضوعات .

أما بخصوص الإجراءات المحددة من أجل تحرير المرأة التى نادى بها قاسم أمين ، وماذا يعنى بالتحرير ، فإن النص ملئ بالطنطنة والتناقضات لدرجة يمكن عزوها للفوضى الفكرية من جهة الكاتب أو للتخبط الداخلى والأقوال التي تبدو حقاً بينما تنطوى على باطل والتى تدخل فى نسيج الرواية الغربية التى تتبناها ولإمكانية أن يكون العمل ثمرة مناقشات حول الموضوع من قبل أفراد عدة جمع قاسم أمين أفكارهم وألقاها معاً . ومن الواضح بالفعل ، أن اسهامات الأفراد الآخرين فى العمل أكثر من كونها شفوية : فمحمد عمارة ، محرر كتب قاسم أمين ومحمد عبده ، يقترح أن يكون محمد عبده قد كتب فصولاً بعينها ، وأحد الفصول التى يدلل عمارة على أن محمد عبده قد كتبها يختلف بوضوح في كل من النغمة والمحتوى وبالتالى فسوف تتم مناقشته هنا على حدة . ويمكننا أن نذكر فى هذا السياق أن أحدى الشائعات المتداولة عند نشر الكتاب هو أنه قد كتب بناء على طلب كرومر ويأخذ إعادة إنتاج الكتاب بحماس لبعض وجهات النظر الشائعة فى كتابات المستعمرين بعين الاعتبار ربما لا نستبعد هذه الفكرة على الاطلاق (١٦) .

أما توصيات قاسم أمين المحددة بخصوص النساء ، بالرغم من كثرة الكلام حول الموضوع ، فهى محدودة نوعاً ما ، فمن ضمن مايركز عليه تعليم المرأة ، وقد صرح

بحزم بأنه ليس من هؤلاء الذين يطالبون بالمساواة فى التعليم ولكن التعليم الابتدائي ضرورى بالنسبة للمرأة (٣٦) . فالنساء بحاجة لبعض التعليم الذى يمكنهن من القيام بوظيفتهن وواجبهن فى الحياة كزوجات فكما يوضح أمين أن من واجب الزوجة أن تخطط ميزانية الأسرة ... وأن تشرف على الخدم ... وأن تجعل بيتها جذاباً لزوجها ، حتى يجد الراحة عند عودته إليه وحتى يحب التواجد فيه ويستمتع بالطعام والشراب والنوم ولا يسعى للهروب من البيت لكى يقضى وقته مع الجيران أو فى الأماكن العامة ، وإنه من واجبها - وهذا أول وأهم واجباتها - أن تربى الأطفال وتعتني بهم جسدياً وعقلياً وأخلاقياً (٣١) .

ومن الواضح أنه ليس فى هذا التعريف ما يدعو أكثر الأبوين تحفظا من الاتفاق معه فى الحال ، ففكرة أمين أنه ينبغى أن تحصل المرأة على تعليم ابتدائي تمثل وجهة النظر المحافظة - وليست المتحررة فى أوساط المثقفين وموظف الدولة فى ذلك الوقت . وقبل كل شئ فإن كتاب أمين قد وجد طريقاً للنشر فى عام ١٨٩٩ ببناء مدارس حكومية لكل من البنين والبنات وفي نهاية حقبة تعدي الطلب على التعليم فى مراحلة الابتدائية والثانوية كل الإمكانيات المتاحة وينبغى أن نتذكر أنه فى التسعينات من القرن التاسع عشر ، كانت البنات تذهبن بالفعل للمدارس ، وهى المدارس التبشيرية والمدارس التى وفرتها الجمعيات الخيرية الإسلامية بالإضافة إلي المدارس الحكومية ، كما أنهم قد أغرقوا كلية التربية بطلبات الالتحاق عند افتتاحها فى عام ١٩٠٠ . وفى عام ١٨٩١ قامت إحدى الصحف بنشر مقالات عن دور المرأة كتبتها امرأتان كانتا تتخرجان عامها من المدرسة الأمريكية للبنات ، وهكذا فإن دعوة قاسم أمين بتوفير تعليم ابتدائى للبنات لم تكن راديكالية على الاطلاق ؛ وهى توصية لم يعارضها أي من الذين اشتركوا فى الجدل الذى أثاره الكتاب .

أما الطلب الذى تم رفضه بحماس وعلي نطاق واسع فهو الدعوة إلى وضع نهاية للحجاب وعدم الاختلاط وقد بنى قاسم أمين مناقشته ، مثل خطاب المستعمرين ، على الافتراض بأن الحجاب والعزل هى عادات « ذات تأثير مخرب على المجتمع الشرقى حسب تعبير كرومر . فقد كتب أمين يقول إن الحجاب قد صنع « حاجزاً ضخما بين المرأة وسموها ، وبالتالى حاجزاً بين الأمة وتقدمها .» (٥٤) فلسوء الحظ ، جاء هجومه على الحجاب بشكل يمثل تقليداً للمفهوم الاستعمارى وليس نتيجة للتحليل والتأمل العقلانى.

وإذا تركنا الطنطنه .. الخطابية جانباً ، فإن حجة قاسم أمين ضد عدم الاختلاط والحجاب هى ببساطة أن الفتيات سوف ينسين كل ما تعلمنه إذا ما فرض عليهن التحجب والالتزام بعدم الاختلاط بعد تلقي التعليم . فالسن التي تلتزم فيه الفتيات بالحجاب وبعدم الاختلاط من العام الثاني عشر إلى العام الرابع عشر ، هى سن حرجة بالنسبة لتطور الذهن والمواهب ، أما الحجاب وعدم الاختلاط فيوقفان هذا التطور ؛ فالفتيات تحتجن الاختلاط بالرجال حيث يأتى التعلم من مثل هذا الاختلاط (٥٥-٥٦) ، ومن الواضح أن هذا الموقف لا يتفق وتصريحه السابق بأن أى شئ يتعدى التعليم الابتدائى غير ضرورى بالنسبة للفتيات ، فإذا كان التطور الفكرى واكتساب المعرفة هى بالفعل أهداف هامة بالنسبة للمرأة ، فسوف تكون التوصية المنطقية بمحاولة تحقيق هذه الأهداف مباشرة عن طريق إطالة فترة الدراسة ، وليس بطريقة غير مباشرة عن طريق وضع نهاية لعدم الاختلاط والتحجب حتي تستطيع النساء الاختلاط بالرجال .

أما الحجة الأكثر خداعاً - بالإضافة إلى كونها حجة منفرة لكل من لا يشارك قاسم أمين احترامه غير المقيد بأية شروط للرجل الأبيض وافتراضه دونية ممارسات سكان البلاد الأصليين فهى حجة أخرى يقدمها للتخلى عن الحجاب . فبعد التأكيد على أن الحجاب فى العصور القديمة ، يقول « هل يظن المصريون رجال أوروبا مع أنهم بلغوا من كمال العقل والشعور مبلغاً مكنهم من اكتشاف قوة البخار والكهرباء وأن تلك النفوس التى تخاطر فى كل يوم بحياتها فى طلب العلم والمعالى وتفضل الشرف على لذة الحياة ... هذه العقول تلك النفوس التى نعجب بآثارها يمكن أن يغيب عنها معرفة الوسائل لصيانة المرأة وحفظ عفتها هل يظنون أن أولئك القوم يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم لو رأوا خيرا فيه ؟ » [٦٧] .

وفى أحد أجزاء الكتاب ، مع ذلك ، توجد حجة مقنعة ضد الحجاب : وهذا هو الفصل الذى يقترح عمارة أن محمد عبده قد كتبه فيشير محمد عبده إلي العيوب الحقيقية للحجاب وعدم الاختلاط بالنسبة للمرأة ، فهذه العادات تجبرهن على إدارة الأمور القانونية والأعمال من خلال وسطاء ، مما يضع المرأة الفقيرة التى تحتاج لكسب معيشتها عن طريق التجارة والأعمال المنزلية فى موقف مزيف ومستحيل تتعامل فيه مع الرجال فى مجتمع يمنع رسمياً مثل هذه التعاملات (٤٧-٤٨) .

ويختلف هذا الجزء بوضوح فى نغمته وأفكاره عن بقية الكتاب وليس فقط فى لغته

الإنسانية بدلاً من تلك التى تميل إلي التحقير والتى يستخدمها الكتاب كإطار مرجعى للحديث عن النساء وعن التراث الإسلامى ، لذلك تتناقض بعض الأفكار فى هذا الجزء أو لا تنسجم مع تلك التى تم التعبير عنها فى أجزاء أخرى من الكتاب : فهناك بالتأكيد بعض التعارض بين وجهة نظر قاسم أمين التى تقول بأن النساء «ناقصات فى العقل ، زائدات فى المكر (٣٩) .

على سبيل المثال ، وأنهن لا يحتجن إلا إلى تعليم ابتدائى ، من جهة ، وبين الاعتراف باستعداد كلا الجنسين الذى يتم التعبير عنه في القطعة الآتية ، من جهة أخرى : « العلم هو الغاية الشريفة التى يسعى إليها كل شخص يريد أن يحصل علي سعادته المادية والروحية ... ولكل نفس حق طبيعى في تنمية ملكاتها الغريزية إلى أقصى حد ترمى إليه باستعدادها .

وقد جاءت الشرائع الإلهية تخاطب النساء كما تخاطب الرجال ... والفنون الجميلة والصنائع والمخترعات والفلسفة ... كل ذلك يستلفت من المرأة مثل ما استلفته من الرجال ... فأتى فرق بين الرجل والمرأة فى هذا الشوق ونحن نرى أن الصبيان من الذكور والإناث يستوون فى الاستفهام عن كل شئ يعرض لهم وطلب العلم بأسباب ما يقع تحت أبصارهم من الحوادث ؟ وربما كان الولع بذلك فى الأنثى أشد منه فى الذكر » (٢٢-٢٣) .

ومع ذلك ، فإن المقاطع التى توحى بالتفكير المتأنى هى الاستثناء وليس القاعدة فى هذا الكتاب [١٧] أما الأكثر شيوعاً فهو أن يقدم الكتاب نقداً شديد اللهجة للثقافة . والمجتمع الاسلاميين ، وخاصة فى مصر . فقاسم أمين الأبوى حتى النخاع ينادى فى الواقع ، فى دعوته لتحرير المرأة بتحول المجتمع الاسلامى حسب النموذج الأوروبى وبإحلال الهيمنة الذكورية بالأسلوب الغربى محل الهيمنة الذكورية على الطراز الاسلامى غير المألوف وهكذا نجد أنه فتح رداء الدعوة لتحرير المرأة ، وقام بهجمة تعيد فى أصولها إنتاج هجوم المستعمر على مجتمع وثقافة أهل البلاد الأصليين فبالنسبة لقاسم أمين كما هو الحال بالنسبة للمستعمرين ، يرمز الحجاب وعدم الاختلاط إلى تخلف ودونية المجتمعات الإسلامية ، وفى خطابه مثلما هو الحال فى خطابهم ، بالتالى ، تعرض الحجاب وعدم الاختلاط إلى أكثر الهجمات مباشرة ، وبالنسبة لقاسم أمين كما هو الحال بالنسبة لكرومر كانت المرأة وزيها واجهات هامة يختص بالميزات النسبية لمجتمعات وحضارات الرجال وللأساليب المختلفة للهمينة

الذكورية ؛ ولم تكن المرأة ذاتها وتحريرها أهم بالنسبة لأمين مما هي عليه بالنسبة لكرومر .

وهكذا يمثل كتاب قاسم أمين إعادة صياغة للنظرية الاستعمارية التى تقول بدونية أهل البلاد والمسلمين وتفوق الأوروبى ولكن بصوت أحد أبناء البلاد . وحيث إن إعادة الصياغة تأتى بصوت أحد أبناء البلاد المنتمين للمرتبة العليا من الطبقة المتوسطة وهى طبقة تتحالف اقتصادياً مع المستعمرين وتتبني بالفعل أساليب حياتهم ، فإن النظرية الاستعمارية تأخذ بعداً كلاسيكياً ، فهى تصبح بالفعل هجمة على عادات الطبقات الدنيا والمرتبة الدنيا من الطبقة المتوسطة (بالإضافة إلى كل الهجمات الأخري العامة والخاصة) .

ويعد الكتاب أول كتاب يثير جدلاً كبيراً فى الصحافة العربية حيث ظهر أكثر من ثلاثين كتاباً ومقالاً كرد فعل لنشره وقد كانت معظم هذه الكتب والمقالات معارضة ، بالرغم من أن الكتاب قد أسعد بعض القراء وخاصة أعضاء الإدارة البريطانية والعناصر المؤيدة للبريطانيين ؛ فقد احتفت صحيفة المقطم المؤيدة للبريطانيين بالكتاب ووصفته بأنه الأفضل منذ سنوات [١٨] . ومن الواضح أنه كانت هناك عدة أسباب دعت المسلمين والمصريين ، والوطنيين بجميع شرائحهم إلي النفور من الكتاب ومنها مداهنة قاسم أمين للبريطانيين وللحضارة الأوروبية واحتقاره لسكان البلاد وعاداتهم وإهانة العائلة المالكة جماعات وطبقات بعينها مثل العلماء (والذين برزوا من بين نقاد الكتاب) واحتقاره الصريح لعادات الطبقات الدنيا . ومع ذلك ، وبنفس الطريقة التى استخدم بها قاسم أمين موضوع المرأة والنداء بالسفور لتوجيه كلمته العامة ضد المجتمع ، جاء النقد الموجه لكتابه في شكل تأكيد على العادات التى هاجمها وهى الحجاب وعدم الاختلاط . وبطريقة ما أصبح هذا هو الخطاب العربى النمطى للمقاومة ، وهو أن تتبنى المعارضة الموضوعات التى يصنعها الخطاب الاستعمارى فى المقام الأول ، وذلك من أجل نفيها .

وقد عالج المحللون هذا الجدل بطريقة روتينية على أنه جدل بين النسويين ، أي قاسم أمين وحلفاؤه و معارضى النسوية أى نقاد قاسم أمين . كما قبلوا المعادلة التي يقدمها قاسم أمين والخطاب الغربى المؤسس بدون تمحيص . وهى أن الحجاب يدل على القهر ولذا فإن هؤلاء الذين ينادون بالتخلي عنه هم معارضو النسوية [١٩] ومع ذلك ، وكما أشرت من قبل ، فإن الفرضية الأصيلة والمثيرة للجدل فى كتاب قاسم

أمين هى تدعيم النظرة الغربية للحضارة والشعوب والعادات الاسلامية على أنها تأتى فى مرتبة أدنى ، بينما موقفه من المرأة أبوى بشدة بل وينبع من كراهية للمرأة ، فكل ما دعى إليه الكتاب هو استبدال الهيمنة الذكورية على الطراز الغربى . وهكذا فإنه قد يبدو من المناسب أن نصف قاسم أمين بأنه ابن لكرومر والاستعمار حيث أنه أبعد ما يكون عن النسوية العربية .

وهكذا فإن المعارضين من نوى المنظور الوطنى لم يكونوا بالضرورة أكثر معارضة للنسوية من كون قاسم أمين نسوياً ، فبعض الذين دافعوا عن التقاليد الوطنية كانوا أصحاب آراء حول المرأة أكثر نسوية بقدر كبير من نسوية قاسم أمين ، كما أن آخرين ممن عارضوا السفور ، لأسباب وطنية وإسلامية كانوا أصحاب آراء لا تقل أبوية عن أبوية قاسم أمين . فقد أعلنت المقالات التى هاجمت كتاب أمين والمنشورة فى اللواء وهى جريدة مصطفى كامل على سبيل المثال ، أن للمرأة نفس الحق في التعليم مثل الرجل – وهو موقف أكثر ليبرالية ونسوية من موقف قاسم أمين بقدر كبير . فقد عارض الكتاب السفور بصفتهم ، لا كمعارضين للنسوية ولكن ، فيما يبدو كمحللين سديدى الحجة للوضع الاجتماعى السائد . ولم يناد هؤلاء الكتاب بالحجاب كتقليد إسلامي ثابت لا يتغير بل ، ،على العكس ، صرحوا بأنه يمكن للأجيال القادمة أن ترى غير ذلك . لقد قالوا بأن الحجاب هو العرف السائد وأن دعوة قاسم أمين للسفور هى مجرد جزء من الاندفاع المتسرع وغير المتأنى فى تقليد الغرب فى كل شئ . [٢٠] ويقدم هذا المنظور لتحليل نسوى أصيل وحاسم لموضوع الحجاب وما يصاحبه من جدل قدمته ملك حفنى ناصف بعد هذا بأعوام قليلة ، وسوف تتم مناقشة هذا المنظورفى الفصل القادم وعلى العكس من ذلك ، دافع رد طلعت حرب الوطنى على قاسم أمين عن الأعراف الإسلامية وأعلى من شأنها مع تقديم نظرية لدور المرأة وواجباتها فى مجتمع أبوى بقدر كبير مثل مجتمع قاسم أمين ؛ ولكن حيث رغب قاسم أمين فى تبني نموذج غربى للهيمنة الذكورية ، مع وصف توصياته بدعوة لتحرير المرأة دعا طلعت حرب إلى مجتمع إسلامى أبوى ، مقدما آراءه ببساطة علي أنها آراء ذكورية تقليدية تأتمر بأمر الله ولا تسعى إلى التكلف والزينة .

كما استعان طلعت حرب بنصوص إسلامية ومسيحية وبأهل العلم من الرجال الغربيين والمسلمين للتأكيد على أن واجب الزوجة هو تلبية الحاجات الجسمانية والذهنية والأخلاقية لزوجها وأطفالها [٢١] . وهو نفس الواجب الذى ألصقه قاسم أمين

بها . وقد اقتصر الاختلاف فى توصياتهم الخاصة بالمرأة حرفياً على موضوع الزى : فنساء طلعت حرب يجب أن يرتدين الحجاب بينما نساء قاسم أمين سافرات . وتركز الجدل بين طلعت حرب وقاسم أمين ليس على النسوية ضد معارضة النسوية ولكن على العادات الغربية فى مواجهة عادات أهل البلاد الأصليين ، حيث لم تكن الهيمنة الذكورية محل تساؤل أبدا على أي من الجانبين .

وهكذا يمثل كتاب قاسم أمين المؤشر إلى دخول الخطاب الاستعمارى عن المرأة والاسلام فى التيار الرئيسى للخطاب العربى ، وفى هذا الخطاب يدل الحجاب والتعامل مع المرأة على دونية المرأة ، كما تمثل المعارضة التى تولدت عنه بداية ظهور خطاب عربى نشأ لمقاومة الخطاب الاستعمارى . وقد استعان خطاب المقاومة برموز الخطاب الذى ولدها فى الأصل ، وذلك بهدف نفى هذه الرموز فلقد جاء الحجاب فى خطاب المقاومة يرمز ، ليس لدونية الثقافة والحاجة إلي طرح عاداتها جانباً لصالح عادات الغرب ، ولكن على العكس ، ليرمز لوقار وصلاحية كل العادات الأصيلة . وخاصة تلك العادات التى تعرضت لأشرس الهجمات الاستعمارية ، وهى العادات الخاصة بالمرأة ، ولكن يرمز للحاجة إلي التأكيد على هذه العادات والتمسك بها كوسيلة لمقاومة الهيمنة الغربية . فكما يقول فرانتز فانون في معركة تالية حول الحجاب بين الفرنسيين والجزائريين أن الجزائريين يتمسكون بالحجاب لأن التقاليد تطالب بالفصل التام بين الجنسين ولأن المحتل قد اتجه نحو رفع الحجاب فى الجزائر (التأكيد فى الأصل) [٢٢] وهكذا عكس خطاب المقاومة ، فى موقفه بالنسبة للنظرية والنظرية المضادة القواعدالتى وضعها المحتلون فى المقام الأول ، ولكنه قبلها أيضاً ، وبالتالى ، وللمفارقة الساخرة ، أصبح الخطاب الغربى فى المقام الأول هو الذى يحدد المعانى الجديدة للحجاب ويدفع ظهوره كرمز للمقاومة .

ويمكن اعتبار كتاب قاسم أمين وما ولده من جدل وموضوعات الطبقة والثقافة التى ارتبط بها هذا الجدل كمقدمة ومثال للجدل الذى يتكرر حول الحجاب فى مجموعة متنوعة من الأشكال فى عدد من البلدان الإسلامية والعربية منذ ذلك الحين . فهؤلاء الذين تبنوا دعوة أمين للسفور فى مصر (مثل هدى شعراوى) ، وهم ينتمون للطبقة العليا أو إلى المرتبة العليا من الطبقة المتوسطة ، وهم مرتبطون بالثقافة الغربية بدرجة أو بأخرى وقد أصبحوا نموذجاً لمن يدعو إلى السفور . ففى تركيا ، على سبيل المثال انتقد أتاتورك ، الذى قدم الاصلاحات التى تدعو لتقليد الغرب بما فيها القوانين التي

تؤثر على المرأة ، الحجاب لأسباب أعادت إنتاج الخطاب الغربي ، مثل قاسم أمين ، حيث بين أن جل همه هو كيف تنعكس هذه العادة على صورة الرجال الأتراك حيث تسمح لهم بالظهور بمظهر غير المتحضرين ومدعاة للسخرية ففي إحدى الخطب صرح أتاتورك : لقد رأيت النساء فى بعض المناطق يضعن قطعة من القماش أو فوطة أو شئ من هذا القبيل على رءوسهن أو لإخفاء وجوههن ، كما يدرن ظهورهن أو يكورن أنفسهن على الأرض عندما يمر رجل . ما معنى ومغزى هذا التصرف ؟ سادتى ، هل يمكن لأمهات وبنات أمة متحضرة أن يتبنوا ذلك السلوك الغريب ، هذا الوضع البربرى ؟ إنه مشهد يجعل الأمة مدعاة للسخرية ، ويجب أن نصلح هذا فى الحال [٢٣] .

وبالمثل ، فى العشرينيات من القرن العشرين ، ذهب الحاكم الإيرانى رضا شاه ، وهو أيضاً مصلح نشيط ممن يقتفون أثر الغرب ، إلى حد إصدار بيان يحظر فيه ارتداء الحجاب ، وهي خطوة حازت على تأييد نساء الطبقة العليا بالإضافة إلي رجالها أما الطبقات الشعبية فقد استقبلت هذا الحظر ، الذى يرمز للاتجاه الغربى الذى أخذته الطبقة الحاكمة فى قيادة المجتمع ولتطلع الطبقات العليا الإشاعات السابقة لهذه الخطوة فى إثارة القلق واندلعت المظاهرات ولكن تم قمعها بقسوة . فالحجاب لم يكن بالنسبة لمعظم الإيرانيين ، نساء ورجال ، كما أشارت إحدى المؤرخات الإيرانيات رمزاً للتخلف كما أكد أفراد الطبقة العليا ، ولكنه علاقة على البوليس تعليمات للتعامل بشدة مع أية أمرأة ترتدى أي شئ بخلاف قبعة على الطراز الأوروبى علي رأسها أو لاشئ على الإطلاق ، فاختارت كثيرات أن تقبعن في المنزل بدلاً من المغامرة بالخروج والتعرض لنزع حجابهن بالقوة من قبل رجال الشرطة [٢٤] .

وفي تحقيرهم القاسى للحجاب ووحشيتهم في مهاجمته ، يفصح هذان العضوان اللذان ينتميان للطبقة الحاكمة ، مثل قاسم أمين ، عن دافعهما الحقيقى : فهما ينتميان إلي طبقات تتشبع بالأساليب الأوروبية ويحسان بوخز وضعهما المهان الذى يسببها وصفهما بعدم التحضر لأن زوجاتهما محجبتان ، فهما مصران على القضاء على هذا العرف أى أن حديثهما وأفعالهما هى لرجلين تعرضا للخطاب الغربي وتقبلا وصفه لثقافاتهما ولدونية أعرافهما ولمعنى الحجاب فى هذا الخطاب ويمكن فهم السبب الذى يدعو رجالاً مسلمين إلى إصدار مثل هذه التصريحات والتقيد بهذه القيود فقط عند وضعها فى إطار خلفيتها من هيمنة العالم الغربى على العالم بأكمله وسلطوية خطاباته وأيضاً فى إطار خلفية الوضع المزدوج لرجال ونساء الطبقات العليا ، فهم أعضاء في

المجتمعات الإسلامية تربطهم مصالحهم الإقتصادية وطموحاتهم الثقافية بالغرب المستعمر ، كما أنهم يرون مجتمعاتهم جزئياً ، من خلال عيون غربية ولأصول وتاريخ فكرة الحجاب ، كما تم وصفها كفكرة رئيسية في الخطاب الغربى الاستعمارى بالإضافة إلي الجدل العربى فى القرن العشرين عدد من الدلالات فمن الواضح ، أولاً ، أن الربط بين موضوعات الثقافة والمرأة ، أو بدقة أكبر بين ثقافات الرجل الآخر واضطهاد المرأة هى من صنع الخطاب الغربى . فالفكرة (التى لا تزال تثير مناقشات حول المرأة فى الثقافات العربية والإسلامية وغيرها من الثقافات غير الغربية) بأن تحسين وضع المرأة يتضمن التخلى عن العادات الأصلية هي نتاج لحظة تاريخية بعينها وقد اسستها مؤسسة استعمارية ذكورية تؤيد الهيمنة الذكورية وذلك لتحقيق غايات سياسية معينة . ويظهر العبث والزيف الكامن فى هذه الفكرة بوضوح (على الأقل من وجهة نظر نسوية) عندما نضع فى الاعتبار أن هؤلاء الذين دعوا إليها أولاً اعتقدوا بأن الأعراف والزى والمسيحية فى العصر الفيكتورى هم المثال الذى يجب على المرأة المسلمة أن تتطلع للتوصل إليه .

وثانياً ، توضح هذه الأصول التاريخية ظاهرة أخرى تبدو في مظهرها غريبة نوعاً ما وهى التشابه الفريد بين النظرية الغربية الاستعمارية والشائعة بأن هناك رباطاً داخلياً بين موضوعى المرأة والثقافة في المجتمعات الإسلامية وبين الافتراض المشابه الذى ينطوى عليه موقف المقاومة الاسلامية والذى يؤكد على وجود هذا الرابط الأساسى وهذا التشابه بين الموقفين لم يأت مصادفة ، فكل يعارض النظرية الاستعمارية عن طريق عكسها ، وبهذا أيضاً ، ومن قبيل المفارقة الساخرة ، فهو يضع نفسه فى إطار النظرية الاستعمارية وللتقرير السابق عن تطور الخطاب الاستعمارى عن المرأة في الاسلام دلالات أخرى أيضاً وتتضمن هذه الدلالات أن الرواية الاستعمارية للاضطهاد الاسلامي للمرأة تقوم علي مفاهيم مغلوطة وعلى ألاعيب سياسية وأنها رواية غير صحيحة . وما أحاول أن أقوله فى هذا السياق ليس أن المجتمعات الإسلامية لم تضطهد المرأة ، فقد فعلوا هذا ومازالوا يفعلونه ، وهذا مما لا يحتمل الخلاف . إنما أشير هنا إلى الاستخدامات السياسية لفكرة أن الإسلام يضطهد المرأة ، كما أنبه إلي أن ما عرفه المستعمرون الأبويون بأنه مصادر اضطهاد المرأة وأشكاله الرئيسية فى المجتمعات الإسلامية ، كما يعنى هذا أيضاً عناصر

النسوية بالنسبة للمرأة المسلمة قد وضعها الأوروبيون ، فأول من خططها هو كرومر نفسه ، فهى لهذا غير صحيحة وغير مناسبة فهى غير صحيحة فى افتراضها الفضفاض أن المرأة المسلمة تحتاج إلي التخلى عن عاداتها الأصيلة وإلى تبنى العادات الغربية لتحسين وضعها ، إذا إنه من الواضح أن المرأة العربية والمسلمة فى حاجة إلى رفض الذكورية وكراهية المرأة لأية ثقافة أو تقاليد تجد نفسها فى إطارها (مثلها فى ذلك مثل المرأة الغربية التى كانت تحاول أن تفعل هذا) ، ولكن هذا لا يشبه القول بأنه ينبغى عليها أن تتبنى الثقافة الغربية أو ترفض الثقافة العربية الاسلامية فى مجملها . ولم تكن النظرية النسوية التى وضع الأوربيون خطوطها الصحيحة أيضاً فى تفاصيلها ، بما فيها التركيز على الحجاب فقد أصبح الحجاب محملاً بمعاني كثيرة الآن بسبب هذا التاريخ من الصراع حوله ، فالحجاب ، كقطعة ملابس ، وما إذا كان موجوداً أو غائباً هى مسائل تربطها بالأمور الأساسية الخاصة بتحرير المرأة ما يربط التوصية الإجتماعية بإحدى قطع الملبس بالنسبة للمرأة الغربية فى صراعها حول أمور أساسية وحتي عندما ترك النزاع حول قطع الملابس - سواء كانت سراويل أو مشدات صدر - باختصار وكرموز لصراع المرأة فى المجتمعات الغربية ، ففى هذه الحالة كانت النسويات الغربيات ، على الأقل ، هن المسئولات عن تعريف القطع موضوع النقاش كقطع ذات دلالة وعرفتها كمصدر للصراع ، فالحال يختلف عما كان ، للأسف وضع الحجاب بالنسبة للمرأة المسلمة ، حيث قام الرجال النكوريون والمستعمرون ، من أمثال قاسم أمين وكرومر ، بإعلان أهميته فى الكفاح النسوى .

ومن الأمور السخيفة أن يهدر هذا الكم الهائل من الطاقة من قبل الرجال المسلمين ومن بعدهم النساء المسلمات فى إزالة الحجاب أو فى التأكيد عليه ، ولكن الأسوأ من ذلك هو تراث الدلالات والصراعات حول الموضوعات الثقافية والطبقية التى أصبحت ترتبط ليس فقط بالحجاب ولكن بالكفاح من أجل حقوق المرأة كنتيجة لهذا التاريخ وكنتيجة لاختيار الاستعمار لموضوع المرأة وللغة النسوية في محاولاته للتقليل من شأن الثقافات أخرى .

ويستمر هذا التاريخ ومعه الصراعات حول الثقافة وبين الطبقات ، فى التواجد حتي اليوم في الجدل حول الحجاب وحول المرأة . وتستمر المناقشات حول المرأة في الاسلام إلي حد كبير صراحة أو خفية ، عن عمد أو عن غير قصد فى المؤسسات

الأكاديمية أو خارجها ، وفى البلدان الإسلامية أو خارجها ، تستمر هذه المناقشات إما فى إعادة كتابة الرواية الغربية للاسلام كقامع والغرب كمحرر بالإضافة إلي نسخ يكتبها كلاسيكيون من أهل البلاد لنفس الرواية ، أو على العكس ، تعاد كتابة نظريات رواية المقاومة العربية عن أساسيات الحفاظ على العادات الإسلامية ، وخاصة تلك التى تختص بالمرأة ، كعلامة على مقاومة الإمبريالية ، إما الاستعمارية أو ما بعد الاستعمارية [٢٥] .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن استخدام الاستعمار للنسوية من أجل الإعلاء من شأن ثقافة المستعمرين والتحقير من شأن ثقافة أهل البلاد قد ألصقت بالنسوية فى المجتمعات غير الغربية من وقتها وحتى الآن ، تهمة خدمة أغراض الهيمنة الاستعمارية ، مما جعلها محل شك من وجهة النظر العربية وجعلها عرضة للاتهام بأنها حليف للمصالح الاستعمارية ، وقد عرقلت هذه التهمة بلا شك الكفاح النسوى داخل المجتمعات الإسلامية .

والأكثر من هذا ، أن الافتراض بأن مسألة الثقافة تتصل بمسألة المرأة – وهو الافتراض الذى وقف ومازال يقف وراء مناقشات المرأة فى الإسلام والذى دخل الخطاب العربى من مصادر استعمارية ومازال يتربع هناك – هذا الافتراض قد حبس الكفاح من أجل حقوق المرأة مع الصراع حول الثقافة . وهو ما يعنى غالبا أنه يستقبل الجانب المعارض لحقوق المرأة والدفاع من أجل الحصول على هذه الحقوق علي أنه جدل حول الميزات الكامنة فى الثقافة الإسلامية أو العربية في مجملها ليست هدفاً للنقد أو للإصلاح الذى يتم الترويج له ولكنها تلك القوانين والعادات التى توجد فى المجتمعات الإسلامية العربية والتى تعبر عن مصالح ذكورية ولا مبالاة بشأن المرأة أو كراهية لها . فالموضوع ببساطة هو المعاملة العادلة والانسانية للمرأة ، لا أكثر ولا أقل ، وليست المميزات الجوهرية للإسلام وللثقافة العربية أو للغرب .

وقد أشرت فى فصل سابق رأى أن الاختراق الاقتصادي الغربى للشرق الأوسط وتعرض مجتمعات الشرق الأوسط للفكر السياسى الغربى قد أدى ، برغم وجود بعض النتائج السلبية له على النساء بلا شك إلى تفكيك مؤسسات اجتماعية خانقة وإلي فتح فرص جديدة للمرأة وفى ضوء الدلائل التى تم عرضها فى هذا الفصل يتضح أن هناك فرقاً بين انعكاساته على النساء من جراء انفتاح المجتمعات الإسلامية على الغرب والتغييرات الإجتماعية بالإضافة إلى إتساع الأفق الفكرى الذى حدث نتيجة للاهتمام

السائد داخل المجتمعات العربية بتتبع الانجازات التكنولوجية والسياسية الغربية من ناحية ، والنتائج الأخرى المختلفة والسلبية فى أساسها الناتجة عن إنشاء وانتشار الخطاب الأبوى الغربى الذى يستهدف المرأة ويستعين باللغة النسوية فى خدمة استراتيجيات الهيمنة الخاصة به ، من ناحية أخرى .

ومن الحقيقى أن بعض الإصلاحات التى قدمها الزعماء السياسيون الذين انتموا للطبقة العليا والمتوسطة والذين تقبلوا وتمثلوا الخطاب الغربى قد أدت لإصلاحات قانونية تغير وضع المرأة فى بعض البلدان ، وخاصة تركيا ، فقد تضمن برنامج أتاتورك استبدال القواعد الشرعية للأسرة بقواعد مستوحاة من القانون السويسرى للأسرة ، مما أدى إلي تجريم تعدد الزوجات وإعطاء المرأة حقوق مساوية فى الطلاق ومنح الأبوين الحق فى حضانة الأطفال ، فى الحال ، وقد استفادت المرأة البرجوازية فى الحضر فى المقام الأول من تلك الاصلاحات ولم يكن لها تأثير كبير خارج هذه الطبقة . وفوق كل هذا ، وما هو أهم منه ، أنه لم تثبت بعد قدرة هذه القوانين على الاستمرار ، فحتى فى تركيا ، عاد الاسلام والحجاب للحياة مرة أخرى : فقد قامت بعض النساء التركيات المناضلات بتنظيم الاعتصامات والاضرابات عن الطعام للمطالبة بحق الحجاب [٢٦] كما انقلبت الاصلاحات فى قوانين الزواج والطلاق التى تم وضعها فى إيران فى الستينيات والسبعينيات من هذا القرن ، والتى لن تبلغ فى مداها الاصلاحات التركية ، إلى ضدها بالفعل . فمن المحتمل أن تكون الاصلاحات القائمة على تحرى أسلوب أهل البلاد الأصليين بدلاً من تحرى اكتساب أساليب ثقافات أخرى أكثر وضوحاً وإقناعاً لكل الطبقات وليس للطبقات العليا والمتوسطة فحسب ، وبالتالى كان يمكن أن تستمر لفترة أطول .

الفصل التاسع

النسويون الأوائل

حدث التغيير بسرعة فى الأعوام الأولى من القرن العشرين ، وهو تغيير بادى للأعين ، فلقد تغيرت أزياء النساء والرجال وازداد خروج النساء للشوارع ، كما تم مد شبكة مواصلات تربط المدن الكبرى بعضها ببعض وأخيراً بالمراكز الزراعية الصغرى . وبالإضافة إلي ذلك اتصلت أحياء المدن عن طريق الترام والطرق الممهدة كما تم إنشاء شبكة للمجارى ، وازداد عدد سكان المدن بمعدل ٢٠٪ ما بين ١٩٠٧ أو ١٩١٧ وهذا أعلي قليلاً من معدل النمو السكانى فى الريف . أما التليفون فقد أدخل إلى مصر فى عام ١٨٨٤ وتم افتتاح أول دار سينما عام ١٩٠٦ . ومن المرجح أن هذه الأدوات المستوردة ومثيلاتها قد أضفت سحراً باهراً على الحضارة الأوروبية ، بالإضافة إلى الاحساس المتزايد بالتقدم دلت عليه هذه المخترعات ، فكما أشار سلامة موسى ، وهو صحفى بارز فى ذلك الوقت ، « إن مدينة القاهرة ، فى تلك الأعوام كانت تحفل بما يثير الدهشة والإعجاب ولقد رأينا أوتومبيل للمرة الأولى ....» (١)

وقد استفادت بعض طبقات المجتمع المصرى من سياسات بعينها من سياسات الإدارة البريطانية ، فقد زادت مشروعات الرى من مساحات الأراضى المنزرعة بما تضمنه هذا من مساعدة لملاك الأراضى والفلاحين بالإضافة إلى المستعمرين وأصحاب المصانع فى أوروبا . وفى نفس الوقت ، مع ذلك ، اتضحت المواقف البريطانية الاستعمارية وممارستها التي تقوم على التمييز بدرجة أكبر مما أشعل المشاعر المناهضة للبريطانيين . فبالرغم من أن مصر كانت تحظي برخاء مادى أكبر ، إلا أن البريطانيين قد استولوا تماماً على القيادة السياسية حيث احتل الموظفون البريطانيون كل المناصب الإدارية الهامة وملأوا كل الدرجات العليا فى الجهاز الحكومى ، فمهما بلغت مهارة المصرى ، كانت هناك حواجز لا يستطيع تجاوزها ، مما زاد من عمق الفجوة بين البريطانيين والمصريين بمرور الوقت . ففي المدارس ، على سبيل ، كانت

هناك استراحات منفصلة للمدرسين البريطانيين ولم يكن من المناسب بالنسبة للبريطانيين أن يختلطوا بالمصريين [٢] .

وقد اشتد الاستياء من السيطرة التى تمارسها سلطة أجنبية تحتقر المصريين ومما جعل هذا الاستياء يتفاقم أنه قد عم الرخاء أساساً فى تلك المجالات التى يكون فيها ذو نفع لبريطانيا وللمستثمرين الأجانب مثل الزراعة والأمن بينما تم القضاء على الصناعات المحلية التى كان يمكنها منافسة الصناعات الأوروبية وقد ازدادت مطالبة المصريين بنصيب أكبر من الحكومة والسلطة السياسية وبحلول العقد الأول من القرن العشرين زاد الضغط من أجل وضع نهاية للسيطرة الأجنبية ، وهو ضغط نما جزئياً نتيجة لانتشار التعليم الذى حدث فى بداية انتشار الرخاء ، ففى عام ١٩١٧ بلغ نسبة المتعلمين من الذكورة فى المدن الكبرى ٣٣٪ [٣] . كما تم تشكيل ثلاثة أحزاب سياسية فى الفترة ما بين ١٩٠٦ – ١٩٠٧ ، عملت جميعها ، بطرق مختلفة ، على استقلال مصر عن الحكم البريطانى . فقد كان كل من الحزب الوطنى الذى أسسه مصطفى كامل ، وحزب الاصلاح الدستورى الذى أسسه علي يوسف معارضين بشراسة للبريطانيين ، أما الحزب الثالث وهو حزب الأمة ، الحزب الذى تكون من المفكرين العلمانيين ، فقد دعا إلى الإصلاح القومى التدريجى وإلي التعاون مع البريطانيين لتحقيق هذا الهدف ولتحقيق الاستقلال السياسى فى النهاية .

وقد حدث عدد من الأحداث التى جسدت الاستياء العام من البريطانيين ، وأولها حادثة دنشواى التى أججت مشاعر الحماس الوطنى والتى دللت بدرجة كافية على الأحساس بالقبضة الحديدية للحكم البريطانى وعلى التوتر الذى سببه هذا . ففى يونيو ١٩٠٦ ، كانت فرقة من الجيش البريطانى تسير عبر منطقة مصر السفلى فى طريقها إلى الاسكندرية ، وعند مخيم لهم بالقرب من طنطا ، انطلق بعض الجنود لصيد الحمام بقرب قرية دنشواى ، وقد كان المصريون ، الذين اعتبروا الحمام طيراً أليفاً يقومون بتربيته ، يستهجنون هذه الرياضة ، التي كانت محببة للبريطانيين . وهكذا فبعد فترة قصيرة من بدء الصيد ، قامت مشادة بين الجنود وأهل القرية ، وفى أثنائها انطلق الرصاص من بندقية أحد الجنود بدون قصد ، كما ادعى ، مصيباً بذلك إحدى الفلاحات فأحاط الفلاحون بالجنود وأوسعوهم ضرباً بالهراوات بعد أن جرد الجنود من أسلحتهم . وقد اعتقد الجنود أن عمدة القرية ، عندما علم بأمر رحلة الصيد ، أبلغ هذه المعلومات لأهل القرية ولهذا فإن قطع رحلة الصيد كان مدبراً كما تمكن أحد الجنود من الهرب وجرى لطلب المساعدة إلا أنه قد انهار بفعل الحرارة وتأثير جرح بالرأس فسقط ميتاً .

وعندما وصل الخبر كرومر ، القنصل البريطاني العام ، أرسل محكمة عسكرية خاصة لمحاكمة المتهمين ، قبل أن يسمع التفاصيل ، وقد أقيمت المحكمة في عام (١٩٠٦م) لمحاكمة الاعتداءات الخطيرة ضد جيش المحتلين حيث ازداد عدد مثل هذه الاعتداءات . وقد تكونت المحكمة من موظفين قضائيين بريطانيين ومصريين قام البريطانيون بتعيينهم وحاكمت اثنين وخمسين رجلاً من القرية فثبتت براءة واحد وثلاثين منهم بينما أدين الباقون لاشتراكهم بدرجات متفاوتة في المسئولية ، وقد تعاملت المحكمة بقسوة معهم حيث وجدت أنه كان هناك سبق إصرار وترصد ، فحكمت المحكمة علي أربعة منهم بالأعدام شنقاً وعلي اثنين بالأشغال الشاقة مدى الحياة ، أما الباقون فقد حكم عليهم بالسجن لأعداد متفاوتة من السنين بالإضافة إلى خمسين جلدة وقد تم تنفيذ الشنق والجلد على أطراف قرية دنشواى ، أمام أهل القرية [٤] .

ولقد أصابت وحشية الحكم المصريين بالصدمة ودعت حتى مؤيدى الاحتلال البريطاني ، مثل قاسم أمين ، إلى التراجع ، فقد كتب قاسم أمين " إن كل من قابلته ذو قلب مكسور وغصة في الخلق ... كسا الحزن كل الوجوه ... رفرفت أرواح المشنوقين حول كل مكان في المدينة » [٥] . كما كتب سلامة موسى أن الحدث قد فجر الشعور القومي العام ، وكأن المصريين قد استيقظو من سباتهم . (٣٢)

ووفقاً لقول سلامة موسى ، لم يناقش الناس سوى موضوع واحد بجانب الوطنية والاحتلال البريطاني وهو « حركة قاسم أمين لتحرير المرأة (٢٩) . وبرغم أن سلامه موسى يزعم أنه لم يعر هذه الحركة اهتماماً كبيراً ، إلا أنه يكتب في موضع آخر من ذكرياته أنه كانت هناك بعض أشعة الضوء في الأعوام ١٩٠٧ إلى ١٩١٢ ، ومن بينها يسوق حدثين اعتبرهما علامات على درب تقدم المرأة لقد شهدنا نجاح الآنسة نبوية موسى كأول شابة تحصل على الشهادة الثانوية برغم العراقيل التي وضعها دانلوب في طريقها (٢٧ ، ٥٠) ، فقد رفض دوجلاس دانلوب المستشار البريطاني لوزارة التعليم ، أن يسمح لها بدخول الامتحان لأنها امرأة [٦] ومع ذلك أصرت نبوية موسى على موقفها وفي عام ١٩٠٨ دخلت الامتحان ونجحت . وقد كان لهذا الحدث صدي ، كما نشرت عنه الصحف أما « الشعاع » الثاني الذي كتب عنه سلامه موسى فهو أنه للمرة الأولى ترى مصر امرأة تكتب في الصحف (٤٩-٥٠) ، وكانت تلك المرأة ملك حفني ناصف التي نشرت مقالاتها في الجريدة ، وهي صحيفة حزب الأمة الليبرالي العلماني تحت اسم مستعار هو باحثة البادية . ولم تكن ملك أول سيدة تكتب في

جريدة ، فكما رأينا فى فصول سابقة ، كانت هناك نساء تكتب للصحف وتحررها منذ القرن التاسع عشر وازادادت تلك الأنشطة فى أوائل القرن العشرين حيث تضاعف عدد صحف النساء . أما ملك حفنى ناصف فربما كانت المرأة الأولى التي نشرت مقالاتها بانتظام فى الصحف العادية بينما أصبحت انجازات نساء أفراد وأفكارهم جزءا من وعى الشخص المتعلم حدثت تغييرات أخرى تؤثر على المرأة أيضاً ، منها ما هو ظاهر ومنها ما هو خفى ، وكان أكثرها ظهوراً هو تغير طراز الزى ، وخاصة تنوعات الحجاب ، من حجاب ثقيل إلى حجاب رقيق . وبحلول عام ١٩٠١ أصبح من الواضح أن السفور فى زيادة مستمرة ، فى مصر ، حتى أن الزوار من بلدان عربية أخرى كانوا يصعقون من انتشار تلك الظاهرة (٧) . ولقد رفع النساء في أسرة سلامة موسى القبطية الحجاب في حوالى عام ١٩٠٧ ، كما تشير مصادر أخرى إلي أن النساء المسلمات قد بدأن فى رفع الحجاب في نفس الوقت تقريباً . (١٣) وبالإضافة إلى ذلك ، ازداد عدد بنات المدارس ومدارس الفتيات أيضاً ازدياداً ملحوظاً ، فقد أشار أحد الزوار الأمريكين للقاهرة فى عام ١٩١٣ إلي أنه من المستحيل ألا يدهش الانسان من عدد مدارس الفتيات بكافة أنواعها الفرنسية والانجليزية والايطالية (٨) .

وقد شهدت الحياة النسائية الأوروبية والفكرية والاجتماعية ، فى الواقع ، فترة من النشاط الهائل ، ظهرت خلالها مجموعة متنوعة من الأنشطة النسوية فقد كتبت المرأة فى صحف نسائية عديدة مما كانت تنشر وقتها مثل **أنيس الجليس** (١٨٩٨–١٩٠٨) **والعفاف** (١٩١٠–١٩٢٢) **وفتاة النيل** (١٩١٣–١٩١٥) ، بالاضافة إلى الكتابة في الصحف العادية ، غير المخصصة للنساء ، فى بعض الحالات ، كما أسسن مؤسسات للنهوض بعقل المرأة وجمعية ترقية الفتاة التى أسست في عام ١٩٠٨ ، وهى من بين أول الجمعيات ، وقد نحت منحى إسلامى ، (٩) وغيرها كانت هناك « الجمعية الفكرية للنساء المصريات » والتى تأسست فى عام ١٩١٤ وضمت من بين مؤسساتها هدى شعراوى ، وهى القائدة النسائية البارزة فى العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين ، مى زيادة ، وهى كاتبة ومفكرة نسوية . ثم تبعتهم جمعيات أخرى مثل جمعية نهضة المرأة المصرية وجمعية أمهات المستقبل (التى) أسست فى عام ١٩٢١ وجمعية المرأة الجديدة (التى اسست فى عام ١٩١٩) كما أقيمت سلسلة من المحاضرات فى الجامعة المصرية فى أيام الجمعة (حيث يوجد طلاب أو أساتذة من الذكور) وقد بدأتها هدى شعراوى في عام ١٩٠٨ بمساعدة بعض النساء الأخريات من نساء الطبقة العليا . وقد بدأت هدى شعراوى السلسلة استجابة لسؤال من

مارجريت كليمنت ، التى كانت تزور مصر تحت رعاية مؤسسة كارنيجى ، عن مدى توفر المحاضرات الخاصة بالنساء وقد دعت هدى شعراوى مرجريت كليمنت لتكون أول المتحدثات في هذه السلسلة ولمقارنة « حياة المرأة الشرقية بحياة المرأة الغربية ولتتحدث عن عادات مثل الحجاب » وبعدها دعيت نساء مصريات ، بما فيهن ملك حفنى ناصف بالإضافة إلى الأوروبيات ، لإلقاء المحاضرات (١٠) .

وفى الحقب الأولى من القرن العشرين أقامت النساء المستوصفات ومدارس التمريض والجمعيات الخيرية للنساء وغالباً ما كانت تقدم خدماتها للأولاد والرجال أيضاً . ومن بين الهيئات التى أسستها وأدارتها نساء الطبقة للأمة . فقد قدمت مبرة محمد على ، التى وضعت لبناتها أميرتان في عام ١٩٠٨ ، على سبيل المثال ، العيادات والمستشفيات والمستوصفات . وقد استمرت هذه الهيئة التى أدارتها مجموعة من نساء الطبقة العليا من الريف والحضر من خلفيات دينية مختلفة واللاتى حصلن على التمويل اللازم للأنشطة من خلال الأسواق والحفلات الخيرية واليانصيب والتبرعات من العضوات وصديقاتهن ، استمرت فى النمو حتى توصلت إلى بناء اثنتى عشرة عيادة ومستوصفاً يتم فيها علاج المرضى وإمدادهم بالأدوية إما مجاناً أو مقابل رسوم ضئيلة وعلى مدى واحد وعشرين عاماً كانت مؤسسات المبرة قد قامت بعلاج ٣٠ مليون مريضاً . وفى عام ١٩٦٤ تم تأميم مستشفياتها (١١) .

وقد برز الدور السياسى للنساء كمشاركات للسياسيين البارزين من الذكور وكعضوات فى الهيئات السياسية الموازية والمؤيدة بفاعلية لأحزاب الرجال وكمشاركات في المظاهرات السياسية فالحقبة الأولى من هذا القرن ، وما تلاها من حقب ، كانت فى الواقع أعوام اضطرابات سياسية وثورة ضد البريطانيين ، وهي ثورة شاركت فيها نساء الطبقات الشعبية بالإضافة إلى نساء الطبقة العليا ، فعند نهاية الحرب العالمية الأولى ، عندما نفى البريطانيون سعد زغلول ، زعيم الحزب السياسى الرئيسى ، من مصر مع اثنين من أبرز أعضاء الحزب انفجرت المظاهرات والاضطرابات وأعمال العنف ضد البريطانيين ، وشاركت فيها النساء من جميع الطبقات بوضوح ، كما ظهرت الفلاحات بنفس نشاط الرجال حيث نزعن قضبان السكك الحديدية وقطعن خطوط التلغراف وقمن بأعمال السلب والحرق فى أنحاء الريف . كما تظاهرت حتى بنات المدارس وبعثن ببرقيات الاحتجاج لرئيس الوزراء كما قيل عنهن أنهن كن أكثر عنفاً من الأولاد ، وبدأ بعض المدرسات الإنجليزيات قد تعرضن لأوقات شديدة السوء

من قبل تلميذاتهن المتمردات . وقد أطلق الجنود البريطانيون النار وقاموا بقتل النساء بالاضافة إلى الرجال للسيطرة على التمرد فى كفر الشوم بامبابة وفى الفيوم فى ١٥ مارس ١٩١٩ ، وقتل عدد أكبر فى الأقاليم وفى القاهرة خلال الأسابيع التى تلت ذلك . [١٢]

وقد خاطبت صفية زغلول زوجة الزعيم المنفى ، الجموع التى احتشدت حول منزلها ليلة القبض علي زوجها [١٣] . وفى ١٥ مارس تقابلت زوجات وقريبات كل من الزعيمين المنفيين وأعضاء الوفد ، وهو الاسم الذى كان يطلق وقتها على الحزب السياسى لسعد زغلول ، فى بيت هدى شعراوى التى كان زوجها ، على شعراوى ، من بين الأعضاء المؤسسين للوفد ، وذلك للاتفاق على خطة عمل . وبعد أن أبلغن أكبر عدد ممكن من النساء ، سرن في مظاهرة احتجاج فى اليوم التالى ، وقد بلغ عدد اللاتى سرن في الموكب حوالى ٣٥٠ سيدة ، من الاسكندرية والفيوم وغيرها [١٤] ، وقد أضاف ظهور جماعة من نساء الطبقة العليا غير المرئيات ، عنصراً بصرياً وسياسياً يدعو للتفكر . وقد وصف أحد مراسلى جريدة التايمز اللندنية النساء بأنهن قد نزلن فى تجمعات ضخمة للشوارع ، حيث مازالت هؤلاء اللاتى انتمين للطبقات الراقية يرتدين الحجاب ويلففن أنفسهن فى عباءات سوداء واسعة بينما استمتعت الخليعات من ساكنات الأحياء الفقيرة بالمدينة ، واللاتى أصابتهن العدوى ، بالإنطلاق إما سافرات أو فى ملابس أقل احتشاماً (١٥) وفى وقت متأخر من نفس العام عندما وصلت لجنة ميلنر ، المعينة للتحقيق فى الأحداث ، إلى مصر ، انفجرت الاحتجاجات مرة أخرى ومرة أخرى اشتركت النساء . وقد كتب مراسل التايمز واحدة من أفضل الأدوات لديهن كانت احتلال عربات الترام للإنطلاق بها فى أرجاء المدينة صائحات "يسقط ميلنر" ملوحات بالأعلام الورقية [١٦] . وقد سارت نساء الطبقات العليا فى الشوارع وقدمن حلولاً للسلطات البريطانية . وعندما تكون فرع للنساء في حزب الوفد السياسى فى عام ١٩١٩ ، انتخبت لجنة الوفد المركزية للسيدات هدى شعراوي رئيسة لها .

وعلى مدى العقود الثلاث الأولى من القرن اتضح ظهور النسوية فكرياً ثم سياسياً وفى شكل هيئات . وقد ظهرت الخطابات النسوية المؤسسة فى تلك الحقب ، كما تم التعبير عن أول تحليل نسوى معقد وحاد ، أول ما تم فى أعمال ملك حفنى ناصف ، كما تميز بأنه الأكثر فصاحة أيضاً . كما ظهرت الخلافات الحادة داخل الخطاب النسوى نفسه ؛ ومن بين الخطين المختلفين للنسوية أصبح أحدهما هو الصوت السائد للنسوية في مصر وفى الشرق الأوسط العربى فى معظم فترات هذا

القرن ، أما الخط الآخر فقد ظل صوتاً بديلاً وهامشياً حتى العقود الأخيرة من القرن ، حتى إنه لم يكن يعرف كصوت نسوى . وقد نادى الصوت السائد للنسوية الذى ربط نفسه ، ولو بطريقة غير معلنة ، بالميل نحو الغرب وبالاتجاهات العلمانية للمجتمع وهذه بصفة عامة هى اتجاهات الطبقات العليا والمرتبة العليا والمتوسطة للطبقة المتوسطة ، نادى بنسوية تفترض الرغبة فى التقدم نحو المجتمعات ذات النمط الغربى . وقد بحث الصوت البديل الذى مل الأساليب الغربية بل وعارضها فى النهاية ، عن طريقة للتعبير عن الذاتية الأنثوية وتأكيدها فى إطار خطاب أصيل ، محلى إسلامى – أي عن طريق الإحياء العام الاجتماعى والثقافى والديني ، كما هو متوقع من مثل هذا الصوت . وقد كان التفكير فى الإحياء يعنى نفخ الروح فى المجتمع ، وليس النساء فقط ، وهكذا لم تكن حقوق النساء هي الموضوع الوحيد للإصلاح ، أو حتى السبب الرئيسى له ولكنه موضوع ضمن عدة موضوعات وقد جاءت هدى شعراوي وملك حفنى ناصف ، على التوالى بأفضل تعبير عن هذين الصوتين ، اللذين احتلا المرتبة الأولي فى أوائل القرن وربما كان الموت المبكر لملك حفنى ناصف بالاضافة إلى النجاح التنظيمى والسياسى لهدى شعراوى واتحادها النسائى المصرى هما العاملان الرئيسيان فى ظهور الصوت التغريبى للنسوية كصوت سائد لا يعارضه أحد للنسوية فى سياق عربى فى تلك الأعوام الأولى .

وتتوفر كميات هائلة من المواد عن القرن العشرين بأكمله – منها وثائق منشورة وغير منشورة وحكايات شفهية وغيرها ، ولكن عندما تكون هناك أبحاث جادة فقط يكون من الممكن كتابة تقرير عن خطابات المرأة فى المجتمعات المصرية والعربية كما تأخذ هذه الخطابات حقها من الثراء والتنوع والعمق وعندها فقط يمكن تقييم تأثير التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية علي الطبقات المختلفة من النساء بدقة ومنها يمكن معرفة طبيعة القوى التي تشكل المجتمعات التى تكمن فيها تلك الخطابات أما ما أقدمه هنا فهو مجرد إشارة لبعض الاتجاهات الرئيسية وتعريف بموضوعات تستحق بحثاً أعمق .

وكما فى الفصول التى تحلل التغييرات الاجتماعية الشاملة ونشوء الخطاب الخاص بالمرأة فى القرن التاسع عشر ، ينصب التركيز هنا أيضاً على مصر والتى تعتبر بحق مرآة وبشيراً بالتطورات بالنسبة للشرق الاوسط فى ذلك الحين . ومع ذلك ، فإن كل بلد متفرد حيث يشكل تركيبه الخاص التطورات المحلية الخاصة به ، ومن بين

الملامح التى تميز التطورات فى مصر عن غيرها فى بلدان عربية أخرى فى الشرق الأوسط فى القرن العشرين ، يجب التوقف عند اثنين . فالبرغم من أنه من الناحية الفكرية والاجتماعية استمرت مصر فى أن تلعب دوراً رائداً فيما يختص بالمرأة ، إلا أن الكفاح من أجل تأسيس إصلاحات قانونية فى مجال قانون الأحوال الشخصية وخاصة فى الحد من تعدد الزوجات وإتاحة الطلاق للذكور ، لم يسفر عنه شئ . وعلى العكس ، استطاعت دول عربية أخرى وبخاصة تونس وسوريا والعراق تقديم إجراءات تجعل تعدد الزوجات والطلاق من طرف واحد أكثر صعوبة ؛ ومن بين كل الدول العربية تمكنت ،تونس وحدها من إلغاء تعدد الزوجات تماماً وأقصى ما توصلت إليه مصر من إصلاحات فى هذه الأمور كان فى عام ١٩٢٧ عندما وافق مجلس الوزراء على مشروع قانون (قام فى أساسه عي آراء محمد عبده) للحد من تعدد الزوجات وحق الرجل فى الطلاق ، ولكن الملك فؤاد رفض التصديق عليه فى النهاية [١٧] . أما نقطة الاختلاف الثانية الهامة بين مصر وغيرها من البلدان العربية فهى تختص بالممارسات التى تحددها الثقافة وليس الدين وهى ختان البنات ، وبصفة عامة تبدو هذه العادة ، التى تمارسها بعض الطبقات في مصر محدودة جغرافياً بمصر والسودان وبعض أجزاء شبه الجزيرة العربية ، من بين جميع البلدان العربية . وهي ليست عادة إسلامية ، ففي مصر ، على سبيل المثال ، تنتشر هذه العادة بين المسيحين والمسلمين على حد سواء .

وقد ساعد النجاح التنظيمى والسياسى للحركة النسوية التى قادتها هدى شعراوى وأعضاء الاتحاد النسائي المصرى فى الحصول على مكاسب هامة بالنسبة للمرأة وكانت هدي شعراوى (١٨٧٩-١٩٤٧) قد أسست الإتحاد النسائي المصرى فى ١٦ مارس ١٩٢٣ مدفوعة ، وقد كان الوفد قد فاز لمصر باستقلالها عن بريطانيا فى أمور معينة تتضمن الأمن القومى وحماية المصالح الأجنبية وفى الدستور الذى صدر فى أبريل من عام ١٩١٢ اقتصر حق التصويت على الذكور ، فأسست هدى شعراوى الاتحاد النسائى المصرى بهدف الكفاح من أجل حق المرأة فى التصويت .

وعلى أية حال ، وسواء كان الدافع لتأسيس الاتحاد النسائى المصرى هو الانتقام من حزب الوفد أو ، حسب رواية أخرى ، هو توجيه الدعوة لنساء مصريات لحضور تحالف المرأة العالمي تحت الإنشاء فى روما ، فقد ذهبت بعثة من الاتحاد النسائي المصرى تتكون من هدى شعراوى وصديقتها وتلميذتها سيزا نبراوى ونبوية موسى التى كانت أول امرأة تحارب من أجل حقها فى خوض امتحان الثانوية العامة ،

إلى روما لحضور المؤتمر في مايو ١٩٢٣ . وعند عودتهن من هذه الرحلة أزاحت هدى شعراوى وسيزا نبراوى حجابهما عند النزول من القطار فى القاهرة فيما يفترض فيه أنه رمز للتحرر . وقد حققت هذه اللمحة أحد أحلام الطفولة بالنسبة لهدى شعراوى ، فقد كانت هدى شعراوى إحدى أفراد الطبقات العليا وكانت توجه أفكارها وقراءتها بالفرنسية فى سن صغيرة صديقتها ومعلمتها يوجينى لوبرون ، وهى امرأة فرنسية متزوجة من رشدى باشا المصرى الجنسية . وقد أعلنت لهدى شعراوى الاعتقاد الأوروبى السائد بأن الحجاب يقف فى طريق تقدم المرأة المصرية ومن الواضح أن هذا قد أوحى لهدى الشعراوى بالتصميم على الإقلاع عن هذه العادة في يوم من الأيام (١٨) .

فقد أصدر الاتحاد النسائى المصرى مشروع دستور وانتخب مجلس إدارة ولجنة تنفيذية للعمل على تحقيق أهدافه وهى رفع المستوى الفكري والأخلاقي للمرأة المصرية وتمكينها من الحصول على المساواة السياسية و الإجتماعية والقانونية . أما الأهداف المحددة فقد كانت تسهيل الحصول على التعليم بالنسبة للمرأة فى جميع المستويات وإصلاح قوانين الزواج ، وبخاصة القوانين التى تتصل بتعدد الزوجات والطلاق ، ووضع حد أدنى يبلغ ستة عشر عاماً بالنسبة للفتيات . وقد ألقى عبء تمويل الاتحاد النسائى المصرى فى بدايته ولمدة طويلة بعدها أساساً علي هدى شعرواي ، التى كانت تتمتع بثروة شخصية كبيرة وقد ارتفعت عضوية الاتحاد إلى ٢٥٠ عضوة بحلول أواخر العشرينيات والقرن العشرين (١٩) . وفى عام ١٩٢٣ ، وكاستجابة لالتماس من الاتحاد النسائى المصرى شرع البرلمان قانوناً بتحديد بلوغ ستة عشر عاما للفتيات وثمانية عشر عاماً للأولاد كحد أدنى للزواج . ومع ذلك ، لم يحدث بعدها تقدم يذكر نحو إصلاح قوانين الزواج .

ومع ذلك ، فإن الانجازات الهامة للمرأة كانت في مجال التعليم . ففي عام ١٩٢٣ أعلن الدستور المصرى التعليم إحدى الأولويات ، وفى عام ١٩٢٥ أصدرت الحكومة قانوناً بجعل التعليم الابتدائى إجبارياً بالنسبة للأولاد والبنات (ومع أنه لم يكن لديها موارد لتنفيذ هذا القانون ، إلا أن تقدماً كبيراً قد حدث فى هذا المجال ، ولم يتم التراجع عن هذا المبدأ منذ وقتها . وقد افتتحت الحكومة أيضاً مدرسة ثانوية للفتيات . وفى أواخر العشرينات تم السماح للمرأة بالالتحاق بالجامعة للمرة الأولى ؛ وقد ألحت هدى شعراوى والاتحاد النسائى المصرى على السماح لهن بذلك ، وقد حدث هذا بهدوء وبدون ضجة تحت إدارة لطفى السيد للجامعة ، وهو صديق مى زيادة ومحرر

الجريدة .) في الوقت الذى كانت ملك حفني ناصف تنشر مقالاتها بها ، فعند تخرج أول دفعة من الطالبات من المدرسة الثانوية الحكومية ، نظم لطفى السيد لإلحاقهن بجامعة فؤاد (التى سميت فيما بعد بجامعة القاهرة) (٢٠) وفي عام ١٩٣٣ حصلت أول دفعة من خريجات الجامعة المصرية علي درجاتهن . ولم تكن هؤلاء هن أول خريجات للجامعة فى البلاد ، فقد سبقتهن أخريات تخرجن من الجامعة فى إنجلترا وفي الولايات المتحدة (٢١) .

وقد أرسل الاتحاد النسائى المصرى نفسه بعض الشابات إلي أوروبا في بعثات دراسية بدءاً من العشرينات ، كما أقامت مدرسة ابتدائية للفتيات بدون مصروفات أو بمصروفات ضئيلة ، وأسس برنامجا لمساعدة الأرامل يمدهن بمساعدات شهرية موقتة لإلحاق أطفالهن بالمدارس مع إمدادهن بالعلاج الطبى . وقد أدار أيضاً ورشة للتدريب إلى مستوصف للنساء والأطفال ، وبحلول عام ١٩٢٨ ، كان المستوصف قد عالج تسع عشرة حالة تعانى من أمراض المعدة والعيون وأمراض النساء والحوامل . وقد تم تنظيم هذه البرامج على نفقة هدى شعراوي وعضوات أخريات للتنظيم بالإضافة إلى مساعدات المتطوعات وقد كانت الاتصالات مع النسويات الغربيات هي دائماً إحدى مميزات أداء هدى شعراوى ، ولذا فقد أرسل الاتحاد النسائي المصرى بعثاته بانتظام إلى الاجتماعات النسائية العالمية ، وذلك منذ إنشائه . وقد تم استغلال العادات والمهارات التنظيمية التى تم الحصول عليها بهذه الطريقة فى دفع النسوية العربية فيما بعد وفى الثلاثينات ، عندما اشتدت الأزمات فى فلسطين ، وجهت هدى شعراوى الدعوة للنساء العربيات لحضور مؤتمر نسائي شرقي يتناول القضية الفلسطينية ويدافع عنها ، وقد عقد المؤتمر فى القاهرة في ١٥ أكتوبر ١٩٣٨ وحضرته بعثات من سبع دول عربية . وقد أصدر المؤتمر قرارات حاسمة لدعم الفلسطينيين وعلى المستوى العملى ، نظمت حملة لجمع المساعدات المادية للفلسطينيين ، وفي عام ١٩٤٤ ، في مؤتمر نسائى عربى ثان ، أنشئ الاتحاد النسائي العربى وتم انتخاب هدى شعراوى رئيسة له ، وعند موتها في عام ١٩٤٧ ، تولت ابتهاج قادوس من لبنان رئاسته .

وهكذا كانت نسوية هدى شعراوى سياسية وطنية فقد عارضت الهيمنة البريطانية بالمعني الذى عارضه المفكرون الليبراليون في طبقتها ومن المرتبة العليا للطبقة المتوسطة ، بدلاً من معارضة كل ما هو بريطانى وغربي بنفس التطرف الذى عبرت عنه جماعات وأحزاب أخرى ذات قاعدة في الطبقات الشعبية . فبصفة عامة ،

كان هذا يعنى دعم الاصلاح التدريجى نحو التحرر السياسى الكامل من السيطرة البريطانية ونحو تبنى مؤسسات سياسية غربية وفهم علماني للدولة . أما من الناحية الثقافية من ناحية نسويتها ، وفي ضوء تفسيرها لخلع الحجاب ، كانت العادة قد أصبحت فيما يبدو فى طريقها سريعاً للزوال بين النساء من طبقات مختلفة وباتصالاتها الحميمة بنساء غربيات وبالنسوية الغربية ، يتفق منظورها مع المنظور الغربى والتغريبى وفيما يبدو أنه تمجيد للعادات الغربية على أنها أكثر تقدماً وتحضراً من العادات المحلية .

ويتأكد هذا الاتجاه فى التفاصيل التى تفصح عنها سيرتها الذاتية ، فعلي عكس ملك حفنى ناصف ، التى كانت تكتب باللغة العربية بفصاحة ، لم تسمح معرفة هدى شعراوى باللغة العربية لها بأن تكتب مذاكراتها بنفسها وإنما أملتها لسكرتيرتها . وهكذا فقد كانت منفية نوعاً ما . كانت غريبة في عالم العربية . كما توجد إشارة إلي تمجيد هدى شعراوى لما هو أوروبى على حساب ما هو محلى – فى حقيقة أنه فى تقديمها العام لنفسها كانت تختار التأثير الغربى لتضعه فى المؤثرات الهامة على تكوينها فى المراحل الأولى من حياتها ، فهى تقدم قراءاتها لكتب فرنسية (ربما تكون روايات) كمصادر لغذائها الفكرى فى وقت هام – وهو الوقت الذى خلصت فيه نفسها من زيجة كانت قد أجبرت عليها ، وكرست نفسها للموسيقى والكتب والأصدقاء وتخلق نفسها . وبالمثل ، اهتمت بالاعتراف بفضل مناقشات يوجبن لوبرون عن الحجاب ووضع المرأة في توجيه أفكارنا . وبالرغم من أن هذه هى مصادر القوة والتصميم التى تعترف بها ، إلا أنه من الواضح من روايتها أن أكثر تصرفاتها جرأة وقوة – وهو التخلص من زيجة في تحد سافر للزوج والأسرة – كان قد حدث عندما كانت في الثالثة عشرة من عمرها فى وقت كان تعرضها فيه للأفكار الغربية محدوداً للغاية ، فمن الواضح أنه كانت هناك مصادر أخرى فى خلفيتها تتقدم على الأفكار الغربية ، قد أمدتها بإحساس بحقها فى الاستقلال وحقها فى اتباع عقلها وما هو صحيح أخلاقياً في تحد للكبار . وهكذا يكشف اختيار هدى شعراوى للتأكيد على التأثير الغربى على أفكارها ليس فقط عن ظروف حياتها ، بل عن تقديرها للتأثر بالغرب فى عيونها وعيون القراء الذين كانت تخاطبهم أيضاً ، فمن المفترض أنه بالنسبة لأفراد طبقتها والمرتبة العليا من الطبقة المتوسطة يعد التشبع بالعادات الغربية بدرجة معينة تشبعاً بالعادات الأكثر تضجراً أيضاً . وأنا لا أقترح هنا أن قراءاتها للرواية الفرنسية وصداقتها للفرنسيات أو لهؤلاء اللاتى تلقين تعليماً فرنسياً لم يؤثر على، حياتها ، ولا

أن أفكار يوجيني لوبرون لم تكن ذات أهمية فى تشكيل الخط الذى سارت فيه ولكن ما أشير إليه هو أن مصادر نسوية هدى شعراوى وشخصيتها ودوافعها هي بلا شك أكثر تعقيداً ودقة ، وأكثر صعوبة في استطلاعها عما اختارت هدى شعراوي أن تعترف رسمياً به في تقديمها العام لنفسها (وربما أيضاً فى تنظيمها الداخلى للذات) كما أشير إلي أن تقديمها لماضيها علي أنه يمثل اتجاهاً نحو ما هو غربى ربما يدل على ميل نفسى للاعجاب بما هو أوروبى أكثر من إعجابها بما هو محلي ، كما أنه يشير إلى منطقة غامضة ومعقدة تحتاج إلى بحث .

ومنذ وقت قاسم أمين فصاعداً ، أمكن تمثل الاستعمار وأفكار التفوق الكامن الأوروبى على المحلى - أى باختصار استعمار الوعي - وتعقيد النسوية فالبنسبة لبعض النسويات من أمثال درية شفيق ، أمكن للازدواجية وانقسام الذات الذى أدى إليه التشبع بالاستعمار أن يكون معوقاً نفسياً ، أما بالنسبة لنسويات أخريات أبرزهن زينب الغزالى التى بدأت بالتطلع إلي هدى شعراوى للزعامة النسوية فقد انقلبت ضد التمجيد المتضمن لما هو غربى ضد ما هو عربى في نسوية شعراوى ، فانصرفت عنها للبحث عن طريق نسوى ، أو طريق للذاتية الأنثوية وتأكيدها - تحت شروط الثقافة الأصلية .

وعندما كانت هدى شعراوي تتبنى نسوية ذات اتجاه عربى بالفعل فى العقدين الأول والثانى من القرن العشرين، كانت ملك حفنى ناصف تضع قواعد نسوية لا ترتبط أوتوماتيكياً بالغرب ، فقد كانت ملك تعارض السفور ، وتشير أراؤها في هذا الشأن إلى الاختلافات بين منظورها للنسوية وللثقافة وبين منظور هدي شعراوى ، كما تعطى إحساساً بحدة تفكير ملك ودقة فهمها للتنويعات الجديدة للهيمنة الذكورية التي يتم التعبير عنها من خلال الخطاب الذكورى المعاصر للحجاب .

وقد تناولت ملك حفنى ناصف (١٨٨٦-١٩١٨) موضوع الحجاب خلال ما يقارب العقد من نشر كتاب قاسم أمين ، ومما دفع إلي ذلك هو سلسلة من المقالات لعادل حامد حمدى الذى دعا فيها إلي السفور ، مثله فى ذلك مثل قاسم أمين ، فبعد أن شكرت ملك للمؤلف اهتمامه بالمرأة ، أوضحت أنها شعرت بالحاجة للتعليق حيث استمر الموضوع فى إثارة معركة بالأقلام وقد عارضت السفور ولكن ليس للأسباب المحافظة المعتادة ، فلم تكن تؤمن بأن الدين قد فرض علي المرأة أى شئ محدد فى هذا الشأن ولا بأن المرأة المحجبة أكثر احتشاماً من المرأة غير المحجبة حيث إن

الاحتشام الحقيقى لا يحدده حضور الحجاب أو غيابه فالرجال يقيمون أراءهم حول الحجاب على البحث والتأمل (وحرفياً تخيلاتهم) ، بينما أقامت هى آراؤها على الملاحظة والخبرة وخبرات مجموعة متنوعة من النساء ففى المقام الأول ، كما تقول اعتادت النساء على التحجب ولا ينبغى أمرهن بخلعه بطريقة مفاجئة وبالإضافة إلي ذلك ، تتساءل : كيف يمكنكم يارجال الأدب أن تأمروننا بالسفور عندما تتعرض إحدانا للغة بذيئة إذا سارت في الشوارع ، فهذا يرميها بنظرات فاسقة وذلك يلطخها بخسته حتي يتصبب عرق الخجل علي جبينها وفى حالة مجموعة رجال مثل الذين لدينا حالياً يمتلكون من البذاءة وعدم الحياء ما لا يجب أن تتعرض له المرأة ومجموعة نساء مثل اللاتى عندنا حالياً واللاتى يبلغ فهمهن فهم الأطفال الرضع ، يصبح سفور النساء واختلاطهن بالرجال بدعة يمكن أن تقود إلى الرذيلة (٢٣) .

وتستمر ملك فى الإشارة إلى أنه ربما استجابة لدعوة عادل حمدي وغيره ، تغامر بعض النساء بالخروج إلي الشوارع فى أزياء أوروبية مهنئات أنفسهن على أنهن قد أصبحن عصريات ومع ذلك ، ففي معظم الحالات ، تكون هؤلاء السافرات من نساء الطبقة العليا اللاتى ينشغلن بالموضة ؛ فدافعهن ليس الرغبة فى الحرية وقناعتهن ليست أن الحجاب يعوقهن عن طلب المعرفة - فإذا كانت تلك أسبابهن بالفعل كان من الواجب إجابتهن لطلبهن بلا تحفظ ولكن واقع الحال أن النساء المصريات جاهلات للغاية والرجال يمتلكون من الفساد ما يجعل السفور والاختلاط بين الجنسين فكرة سيئة في الوقت الحالى (الجزء الأول : ٢٦) .

وبالرغم من أن تبنى أفكار غربية ليس حسناً أو سيئاً في حد ذاته ، فإن التبنى للعادات الغربية بدون تمييز وبغير التفكير في مناسبتها لبيئة معينة هو عمل غير حكيم ولذلك ما هو ضرورى ليس أن يتجادل المفكرون حول الحجاب ولكن عليكم (الرجال) أن تقدموا للمرأة تعليماً حقيقياً وأن تربوها تربية سليمة وأن تصلحوا الطريقة التى ينشأ بها الناس وأن تصلحوا من شخصيتكم الأخلاقية ، حتى تصبح الأمة لكل ذات تعليم جيد وسلوكيات جيدة . وعندها اتركوها تختار ما هو خير لها وللأمة (الجزء الأول : ٢٥-٢٨) . وكلمات ملك حفنى ناصف هى كلمات موزونة بدقة والنقاط التى تثيرها ليست عشوائية ولكنها جزء من نظرية محكمة ، فهى تظهر من خلالها مظهر الواعية بتيار كراهية المرأة فى النصوص الذكورية المعاصرة وبسياسات الهيمنة الذكورية التى يتم تفعيلها من خلال الجدل حول الحجاب ، وهى تكشف وترفض

الغطرسة الذكورية التى تتضح فى إملاء المرأة ما ينبغى عليها فعله ، كما تنظر بعين ناقدة وفاحصة لموضوع تبني العادات الغربية وعلى عكس كتاب قاسم أمين للمرأة والذى لفت نظر الرجال المصريين ، فإن نص ملك حفنى ناصف يقدم الرجال بصورة الفاسدين والمنحطين ، وأنهم من يلطخون النساء بخستهم . أما جهل المرأة فهو جهل برئ كجهل الأطفال . أما شخصية الرجال الأخلاقية فهي ما تحتاج لإصلاح (وما أوصتهم به هو ألا يقرروا للمرأة ما إذا كان عليها أن تتحجب أم لا بل أن يمكنوها من الحصول على التعليم وأن يسمحوا لها أن تختار لنفسها الطريق الذى يجب عليها اتباعه .

وقد فصلت ملك حفنى ناصف آراءها حول الحجاب ونقدها لموقف الكتاب الذكور حول الموضوع ، والتي أوجزتها فى مقالها ، فى خطاب مفتوح للكاتبة النسوية الشابة مى زيادة ، وقد دعت مى زيارة ، التى بدأت المراسلات التى تم نشرها على مدى عدة أعداد من الجريدة دعت ملك لنصح الشابات بكيفية صلاح أنفسهن ، واستجابت ملك قائلة أن الكل يدعو حالياً إلى تقدم المرأة وإلى حاجتها لإعداد نفسها لأن تصبح زوجة وأماً جيدة ولكن كل منهم (أى كل رجل) لديه وجهة نظر خاصة عن كيفية تحقيق هذا . وقد قرر البعض منهم أنه لا يوجد » لهذا التأخر والجهل من سبب إلا كأن راجعاً للحجاب وهؤلاء قرروا سفور المرأة المصرية حالاً ، ونسوا حكمة التأني والتحفظ عند إرادة الانتقال من طور مظلم مألوف إلى طور لم يعهد من قبل ؛ تكتنفه المدهشات واللوامع البراقة الجذابة التى تكاد تغشى الأبصار » (الجزء الثانى : ٨)

وتقول ملك إن «هناك جماعة أخرى تجد قناعتها في أن الحجاب أساسى وأن التعليم قد يفسد المرأة فأى طريق ينبغى علينا أن نسلك ، وأي جماعة نتبع ؟ فمعظمنا نحن النساء سوف يقعن تحت القمع الذى يفرضه ظلم الرجل ، الذى يأمرنا وينهانا بطغيانه حتى لم يعد لدينا الآن رأي حتى عن أنفسنا .... فإذا أمرنا أن نتحجب تحجبنا ، وإذا طلب منا خلع الحجاب ، خلعناه ، وإذا رغب أن نصبح متعلمات ، تعلمنا ، فهل تحسن نواياه فى كل ما يطلبه منا ونيابة عنا ، أم أنه يرجو لنا سوءاً ؟ ومما لا شك فيه أنه قد أخطأ بشدة .... في إقرار حقوقنا فى الماضي وبلا شك أنه قد أخطأ بشدة ... فى إقرار حقوقنا الآن » (الجزء الثانى) وتستمر قائلة أنه « لا يمكننا أن نفترض أن كل الرجال الذين يكتبون عن المرأة مصلحون حكماء فيجب فحص كلماتهم بعناية ، كما يجب أن نحتاط للرجل من حيث كونه مستبداً بشأن تحريرنا كما كان بشأن عبوديتنا . فقد مللنا استبداده » (الجزء الثانى : ٨-٩) .

وكانت أهم الموضوعات النسوية ذات الأولوية بالنسبة لملك حفنى ناصف هو التعليم والإصلاح التعليمي – فقد كانت هى نفسها إحدى خريجات مدرسة السنية للمعلمات وعملت كمدرسة قبل زواجها – بالإضافة إلى الإصلاح فى قوانين الزواج والعلاقة الزوجية . وقد انصب نقدها على عيوب تعدد الزوجات ورخصة الرجل غير المحدودة فى تطليق زوجاته والزواج المبكر بالنسبة للفتيات ووجود فجوة كبيرة بين سن الزوجين . فقد كتبت عن تلك الممارسات بلغة محملة بالإحساس بالثمن الإنسانى الرهيب الذى يدفعه الأطفال بالإضافة إلي النساء . فعن تعدد الزوجات على سبيل المثال ، تكتب ملك فى مقالها عن الموضوع ذى العنوان الثانوى أو « الضرائر » :

> إنه (الضرة) لاسم فظيع تكاد أناملى تقف بالقلم عند كتابته فهو عدو النساء الألد ... كم كسر قلباً ، وشوش لباً ، وهدم أسراً وجلب شراً . وكم من برئ ذهب ضحيته وسجين كان أصل بليته ... إنه لاسم فظيع ممتلئ وحشية وأنانية ... فإذا مالهوت أيها الرجل بعرسك الجديد فتذكر وراءك بائسة تصعد الزفرات .. واخش الله فى صغار يبكون لبكائها ... أنت تقرع سمعك الطبول والمزامير ، وهم لا يسمعون إلا دق الحزن .

فقد أبلغتها النساء اللاتى تحدثت إليهن أنهن يفضلن أن يرين أزواجهن محمولين فى نعوشهم عن أن يرينهم متزوجين من أخرى ثم كتبت بالتفصيل عن الشقاء الذى تسببه أنانية الزوج لكل من الزوجات والأطفال (الجزء الأول : ٤١) .

وقد تعرفت ملك على تعدد الزوجات عن قرب شديد ، فبعد تخرجها فى سن الواحدة والعشرين ، قبل والدها ، الذى شجعها على إكمال دراستها ، بالنيابة عنها ، فيما يبدو ، عرضا مناسباً للزواج من عبد الستار الباسل باشا ، وهو أحد أكبر مربى الخيول العربية . وقد كان والد ملك مفكراً من رجال الأدب وصديقاً لمحمد عبده وأحد مؤسسى حزب الأمة الذى كانت ملك تنشر مقالاتها فى صحيفته **الجريدة** . ولم تعلم ملك بأن لزوجها زوجة أخرى إلا بعد أن تزوجته بالفعل وصاحبته إلى محل إقامته فى الفيوم ، وقد كان الوضع مؤلماً بالنسبة لها ولكنها لم تفصح عن ألمها لأحد ، بما في ذلك عائلتها ، التى كانت قريبة لها للغاية والتى كانت ملك تخاف عليها كثيراً ، حيث كانت الابنة الكبرى فى بيت كانت فيه الأم مريضة وكانت ملك هى التى تقوم بكل الأعباء المنزلية وتربى أخوتها الصغار وهكذا أخفت ملك أخبار تعاستها الزوجية عن والديها حتى لا تسبب لهم حزناً وعن الآخرين لأنها خافت أن ينظر إلى « فشلها » فى الزواج على أنه مثال على نتائج تعليم المرأة مما قد يؤدى إلى إلحاق الأذى بالمرأة .

وعندما أوحت مقالاتها لمى زيادة بكتابة خطاب مفتوح يعبر عن إعجابها الحار ، أجابت ملك بأن كتاباتها تنبع عن ألم ، ولكنه ليس ألماً خاصاً ، فهى على حد قولها ، لم تفقد عزيزاً وليس لديها أى سبب خاص للحزن وإنما هو ألم أخلاقى . فقد تحطم قلبها من جراء فساد المجتمع ، كما شعرت بالتعاطف مع كل من تعرضوا للمعاناة وأقسمت أن تساعد المرأة المصرية ، وهو قسم من المهم بالنسبة لى أن أحققه ، حتى وإن كان تحقيقه شاقاً والصعوبات التى تحيط به كثيرة مما يجعل اليأس يكاد يسد طريق (الجزء الثانى : ٧) وتسوق مى زيادة فى ردها صورة أدبية ممتدة تدعو فيها لملك بالمزيد من الألم الأخلاقى ، حيث إن هذا الألم قد أشعل ناراً مقدسة « ناراً رفعت الروح على أجنحة ملتهبة إلى سماء المعانى (الجزء الثانى : ١٠) ، واستجابت ملك لهذا بقولها كيف يا مى ترغبين لى فى ألم أخلاقى ؟ فالألم الجسدى أخف ويمكن احتماله ... لقد عرفت كلاهما ... تقولين لأنه نار مقدسة : نعم لقد أعطاني قدراً من القداسة أكبر مما هو مفروض لمن هى مثلى وجعل المسافة بينى وبين هذا العالم المقدس البعيد كبيرة للغاية (الجزى الثانى : ١٧) .

وقد كان الألم جزءاً من حياة النساء اللاتي كرسن حياتهن لقضية المرأة واللاتى لعبن دوراً بارزاً فى تمهيد الطريق والتعبير عن خطابات الذاتية الأنثوية ، خلال هذا القرن ، من أمثال ملك حفني ناصف ومى زيادة وهدى شعراوي ودرية شفيق ونوال السعداوى وأليفة رفعت . فقد عانين كلهن من النظام الموجود والذى هانت أضراره المدمرة بالنسبة للنساء والأطفال ، كما قالت ملك ، إذا ما قورنت بالمتع التى توفرت للرجال . وقد دلت كتاباتهن ونشاطاتهن الاجتماعية وهى المؤسسات الخيرية التى أنشأنها والتى وجهن طاقاتهن لها على رغبتهن الملحة فى مقاومة الظلم وتصحيح الأخطاء والإبقاء على أنفسهن ومساعدة الأخريات علي البقاء وخدمة الأخريات اللاتي حطمهن النظام وقضى عليهن . وفى المقابل ، غالبا ما بدا الجدل الذكورى عن المرأة فى تركيزه على الحجاب ، شديد الانشغال بالمجردات ومتناسياً الثمن الإنسانى الرهيب الذى تدفعه المرأة والأطفال وبالتالى الرجل والذى يفرضه نظام الهيمنة الذكورية الذى تحفظه القوانين والمؤسسات فى المجتمعات العربية .

وقد كان إنتاج ملك حفنى ناصف فى الكتابات والمحاضرات عزيزاً ، كما تفصح كتاباتها عن رؤية ثاقبة وواضحة تؤهلها لأن تعتبر أهم مفكرى الحركة النسوية فى العقود الأولى من القرن . وقد كانت وفاتها المبكرة فى سن الثانية والثلاثين ، إثر إصابتها بالانفلونزا الأسبانية ، خسارة كبيرة للكفاح من أجل حقوق المرأة وللأدب العربي بوجه عام . وقد اعترف معاصروها بمواهبها ، حيث حضر جنازتها أهم

المهتمين بقضايا المرأة بالإضافة إلى كبار رجال الحكومة ، بما فيهم وزير التعليم ، ورجال طبقة العلماء المحافظين ، الذين قاموا بإلقاء الخطب فى مدحها (٢٤) . وفى عام ١٩٢٤ ، في الذكرى السابعة لوفاتها ، أقيم احتفال أشرفت عليه هدى شعراوى وهى أهم شخصية نسوية فى ذلك الوقت . وقد ألقى الخطب وكلمات النعى كثيرون ، كانت بينهم نبوية موسى ومى زيادة والشاعر خليل مطران (٢٥) .

وبالإضافة إلى الكتابة والمحاضرات ، شملت نشاطات ملك ناصف المجال السياسى وتأسيس إدارة الجميعات الخيرية أيضاً . ففى عام ١٩١١ ، عندما اجتمع أول مؤتمر مصرى لإصدار توصيات حول احتياجات البلد ، لاحظت ملك أن النقاط التى تم تقديمها للمؤتمر قد تناولت كل الأمور الهامة ماعدا الموضوعات التى تخص المرأة ، فأعدت قائمة سريعة قدمتها للمؤتمر . وقد تضمنت تلك القائمة المطالبة بفتح جميع مجالات التعليم العالى أمام المرأة وبأن تتوفر مساحة بالمساجد للنساء لحضور صلوات الجماعة . ومن بين المعاهد التى أسستها رابطة للمرأة تعمل على تجميع النساء ونشر المعلومات بينهن بالاضافة إلى مستوصف للطوارئ ومدرسة تمريض للنساء أقامتها فى بيتها وعلى نفقتها الخاصة (٢٦) .

وقد دعت كل من هدى شعراوى وملك ناصف المجتمع بأن يمكن المرأة من استكمال تعليمها لأقصى حد تصل إليه قدراتها كما دفعت كلاهما الاصلاحات الأساسية فى القوانين الخاصة بالزواج ، ويبدو أنه ليست هناك فروق جوهرية فى أهدافهما . فلم تكن ملك أقل التزاماً بتغيير وضع وحقوق المرأة فى المجتمع ، ولو أنها كانت تتميز بالحذر ،تجاه الغرب ، وتجد مكانها فى عالم اللغة والثقافة العربية التى تمتد جذورها فيها ، كما انصب عزمها على البحث عن طرق الإصلاح التى تتفق وشروط الثقافة الأصلية . فمع كونها إحدى أفراد الطبقة العليا ، تربت ملك فى إطار الثقافة المحلية – وربما تكون الثقافة المحلية الخاصة بالطبقات العليا والمتوسطة – بينما نشأت هدى شعراوى لتكون مزدوجة الثقافة ، حيث احتلت الثقافة الفرنسية ، على الأقل منذ الصبا ، المقام الأول وتلقت من الاحترام ما لم تتلقه العربية .

وبأخذ طبيعة المادة المتاحة أو التى تصبح متاحة في الاعتبار ، سوف يكون من الممكن في القريب البحث التفصيلى لهذه الأنواع من الموضوعات بالتحديد وهى موضوعات تحديد الهوية والاحساس بالذات والجوانب السيكولوجية والخاصة للآراء والتحالفات السياسية ومن بين قضايا أخرى . فقد أصبحت مختلفة تماماً عما كان متاحاً بالنسبة للأجيال السابقة حيث أصبحت معظم النساء الآن متعلمات وقادرات على تسجيل أفكارهن وخبراتهن ، كما ظهرت تقاليد أدبية جديدة مثل كتابة المذكرات

والسيرة الذاتية مما شجع على تسجيل الحقائق والآراء الشخصية .

وبناء على ذلك ، يمكننا أن نتوقع بحث مسائل مثل طبيعة العلاقة بين النساء والاتصالات بين النسويات وبصفة عامة بحث معنى الصداقة فى السياق الثقافى المصرى والعربى والطرق التى يرتبط بها الشخصى بالسياسى في حياة المرأة فربما يجب الرجوع إلى العقود الأولى من القرن العشرين للبحث عن التسجيلات النصية الأولى للصداقات النسائية والأدبية وشبكات الدعم النسائي وأنماط الرعاية والتلمذة النسوية . فروابط الصداقة والتلمذة ، على سبيل المثال لم تربط هدى شعراوى ونبوية موسى ومى زيادة بعضهن ببعض أو بملك حفنى ناصف فقط ولكنها ربطت أيضاً بين بعض هؤلاء النساء وبين نساء من أجيال تالية ممن لعبن أدواراً هامة فى تطوير الخطابات النسوية وخطابات الذاتية الأنثوية . وقد تكون بين الأجيال صلة وتلمذة مثل تلك التى بين ملك ومى أو علاقة مساندة مشتركة مثل التى بين ملك وهدى شعراوى . وقد كانت هدى شعراوي بصفة خاصة راعية لعدد من النساء ، وبصفة خاصة أمينة السعيد ، التى أصبحت فيما بعد صحفية وكاتبة متميزة ومن النساء الملتزمات بالإضافة إلى درية شفيق ، الصحفية والكاتبة والمفكرة والداعية النسوية كما كانت هدى شعراوى أستاذة وراعية ، أو راعية تم التمرد عليها ، لزينب الغزالى ، مؤسسة رابطة النساء المسلمات .

وتختص المسائل الأخيرة الجديرة بالبحث بمعنى الزواج والوزن المؤثر للعلاقات الزوجية فى ميزان العلاقات الأسرية الممتدة والعلاقات خارج الأسرة ، ومعني الأسرة كمصدر للدعم والاكتفاء العاطفى وتأكيد الذات ، وربما حتي العلاقات العاطفية الحميمة وبناء على شهادة هدى شعراوى نفسها ، نعرف أن علاقتها بأخيها كانت من أكثر العلاقات قوة وأهمية فى حياتها ؛ وتشير المعلومات الشفهية لنساء من مجتمعها إلى أن الرابطة العاطفية القوية بين الأخت والأخ كانت شائعة بدرجة كبيرة (٢٧) وتتضمن المجالات الأخرى الجديدة بالبحث موضوعات الأنوثة والذكورة والطرق التى تشكل بها الخبرات الجنسية المختلطة أو المثلية وعى الإنسان أو حتى معنى الذكورة والأنوثة أو ما إذا كان من الممكن مدى للخبرة العاطفية والجنسية داخل المجتمع المصرى والعربى أن تحتوى بدقة وبطريقة مناسبة على مصطلحات مثل الاختلاط الجنسى أو المثلية الجنسية أو السحاقية . فالافتراض بأن تلك المصطلحات تنطبق على الخبرات بصرف النظر عن الإطار الاجتماعى الثقافى الذى يشكلها وبنائه الخاص

والعالم العاطفى والنفسى لأفراده وأن مدى الخبرات الذى يدل عليها متطابقة فى جميع المجتمعات ، هو افتراض واسع النطاق .

فموضوع الحب العاطفى والجنسى والشهوانى بين امرأتين لم يكد يمس حتى الآن ، وحتى عندما كتبت وردة اليازجى (١٨٤٩ - ١٩٢٤) وهى إحدى أفراد أسرة لبنانية مسيحية أدبية مشهورة هاجرت إلى مصر وموضوع لسيرة ذاتية كتبتها مى زيادة قصائد حب موجهة نحوياً إلي حبيبة أنثى اعتبر النقاد قصائدها الشهوانية غير مقنعة لأنها غير واقعية ، حيث افترضوا أن استخدام ضمير التأنيث مجرد أداة أدبية (٢٨) . ولكنه ربما يعكس أيضاً واقعاً يقوم على خبرة حياتية . أما الإشارة الصريحة الوحيدة لعلاقات جنسية بين امرأتين فتختص بأفراد أعلى مستويات الطبقة العليا ، فقد وصفت جميلة هانم ، خالة عباس الثانى خديو مصر ، بأنها سحاقية فاحشة ، يتوازى تورطها مع نسائها بما فيهن سيدة أرمنية بعينها ، تشبب زوجها بنسائه (٢٩) .

وقد اتصل التطرف الجنسى بجميع أنواعه بأفراد العائلة المالكة ، نساء ورجالاً ، فقد أشيع عن أم الخديو إسماعيل (الذي تولى الحكم من ١٨٧٢ - ١٨٧٩) أن عينيها كانت تلتقط الشاب الوسيم بسرعة .، فعند السير بعربتها فى شوارع القاهرة كانت غالباً ماتلحظ شخصاً تنجذب إليه ، عندما ينطلق أغواتها فى الحال برسالة مناسبة وتبدأ إشاعات غريبة ومزعجة عن اختفاءات مريبة في الانطلاق (٣٠) . ومثال آخر عن نوع آخر من التطرف هو ما يروى عن نازلى ، ابنة محمد على ، من أنها كانت شديدة الغيرة على زوجها لدرجة أنه عندما ألقى بتعليق علي الشعر الطويل المموج لإحدى الجوارى ، قدمت له فى المساء التالى طبقاً مغطى يحمل رأس الفتاة (٣١) . وتنتشر الحكايات من هذا النوع بدرجة أكبر عن أفراد العائلة من الذكور . ومع ذلك ، لا يجب اتخاذ هذه الروايات التى تدور بطبيعتها حول استغلال السلطة وتعدى الحدود ، قاعدة للتأمين فى أحوال المجتمع ككل .

وتتوفر بعض التفاصيل القليلة عن الحياة السيكولوجية والعاطفية لهؤلاء النساء . فهدى شعراوى ، التى انتمت لأسرة ارستقراطية شديدة الثراء ، على سبيل المثال ، كانت تشعر بأنها طفلة منبوذة لكونها فتاة ، وهو نبذ ولد إحساساً بالنفى وبأنها طريدة العالم الإنسانى ، مما دفعها للجوء إلى عالم الحيوان والطبيعة . كما أجبرت وهى فى سن الثانية عشرة ، على الزواج من الوصى عليها ، وهو رجل في الأربعينات من عمره ، فبدت حياتها منذ أول صباح لزواجها بائسة وموحشة ، بعدها نجحت فى الانفصال عن زوجها ، ولعبت الصداقات مع نساء أوروبيات بصفة خاصة ، دوراً هاماً فى كفاحها من أجل خلق نفسها علي حد قولها (٣٢) . ومع أن هذه الحقائق معروفة إلا

أن دلالتها السيكولوجية غير معروفة .

وبالمثل ، نعلم الحقيقة المجردة بأن مى زيادة (١٨٨٦-١٩٤١) التى كانت شابة صغيرة عندما هاجرت أسرتها المسيحية العربية من لبنان إلى مصر ، لم تتزوج أبداً . فقد كانت العزوبية نادرة بين الرجال كما هى بين النساء ومى التى كانت كاتبة ومفكرة ونسوية هي إحدي الشخصيات البارزة في العالم الثقافى المصرى ، وقد استضافت صالوناً أسبوعياً أقامته منذ عام ١٩١٢ وصاعداً وقد جذب العديد من المفكرين والسياسيين والأدباء البارزين من العالم العربى (بل ومن العالم الغربي أيضاً فقد زارها هنرى جميس ، على سبيل المثال) . وقد عزى سلامة موسى المفكر المصرى وصديقها عدم زواجها ، بطريقة غير مباشرة ، إلى عدم تلقيها أية عروض نتيجة لإقامتها لهذا الصالون فأصدقاؤها اللبنانيون رغم ما قد يكونون عليه من حداثة ، لم يتخلوا عن شرقيتهم . فلم يمكنهم تحمل فكرة اتخاذ زوجة تستضيف ضيوفها في صالون أدبى عمت فى مناقشاته والعلاقات الاجتماعية به حرية التقاليد الأوروبية (١٥٨) . ومع ذلك ، فقد أشيع عن اثنين من الرجال البارزين ، على الأقل ، أنهما مغرمان بها .

ومازالت العقوبات والحرمان الذي يصبه المجتمع على المفكرات والنسويات مجالاً للبحث أيضاً ، وكلما أتيح التعليم للمرأة كلما ، أصبحت العقوبات ربما بطريقة متزايدة ، جزءاً من خبراتها . ويمكن لوصفها أن يشيع مشاعر الاغتراب النفسي والعزلة والابتعاد وحتى النفى الداخلي ، فبكسر حواجز السلوك الأنثوى بكونها كاتبة أو مفكرة ، أو بالدعوة للنسوية تضع المرأة نفسها صراحة في مواجهة مع الثقافة العربية الذكورية المهيمنة . وقد عبرت مى زيادة عن هذا الشعور قائلة : بالرغم من حبى الهائل لأرض مولدى ، أشعر أننى شخص في غير مكانه ، لاجئة بلا وطن (٣٣) . ولهذا القول معنى مزدوج ، فقد ولدت فى فلسطين وتلقت تعليمها فى فلسطين ولبنان وانتقلت إلى القاهرة مع أسرتها وهى فى الثامنة عشرة ، حيث عاشت الجزء الأكبر من حياتها ومن المثير أن لفيرجينيا وولف قول يتوازى مع ذلك حيث تقول أنه بينما انجلترا هى بلد الرجال الإنجليز ، فهي ليست بلداً للإنجليزيات (٣٤) .

كما أن مى زيادة ، مثلها مثل فيرجينيا وولف وعدد غير قليل من النساء المفكرات في العالم الأنجلو أمريكى ، وقد ماتت وهى مختلة عقلياً فلأنها كانت من المؤمنين بالسلام ، اقتنعت بأن هناك من يراقبها من العملاء ذوى النوايا الإجرامية ، وهو اعتقاد جاء إثر زيارة لإيطاليا الفاشية فى عام ١٩٣٤ ، عندما تم إخبارها أنها غير مرغوب فى وجوها بالبلاد وأنها تحت المراقبة ، بعد أن ألقت بملحوظة ناقدة بينما تنتظر الجمهور مع

البابا . وفى عام ١٩٣٦ ، حاولت الانتحار بعد أن طاردها هذا الهاجس وما صحبه من اكتئاب . وكانت قد رفضت رؤية أى شخص فى المستشفى لأن كل من يزورنى يتحدث إلى كما لو كان يعتقد إننى مجنونة وبالتدريج أصبحت لا تثق فى أحد بما فى هذا خادمها الذى طردته وأصدقائها وفي عام ١٩٤١ ؛ ماتت مى ، حيث تم إكتشاف جثمانها فى شقتها الخالية بعد موتها بثلاثة أيام (٣٥) . كما مرت درية شفيق أيضاً بعدة انهيارات عصبية ، وكان أن قتلت نفسها فى عام ١٩٧٦ مثلها فى ذلك مثل مى زيادة فرجينيا وولف . ولن يكون غريباً أن يتم الكشف عن المزيد من مثل هذه المآسى .

وبالطبع فإن للانهيار العصبى والانتحار أسباب عديدة من بينها بلا شك ، التأثيرات العقابية الاجتماعية والنفسية التى يلقيها المجتمع علي عاتق النساء اللاتي كسرن حاجز الأنوثة وأصبحن كاتبات ومفكرات ، يتمسكن بموقفهن أمام القواعد الجامدة التى تحكم الثقافة ، بما فى ذلك الهيمنة الذكورية التى تجر وراءها وحشية عاطفية وسيكولوجية وحسية ضد النساء والأطفال فى شكل قوانين ذات قدسية دينية وممارسات اجتماعية مقبولة لدرجة تسمح لهذه التجاوزات أن تتخفى تحت اسم الولاء للثقافة .

الفصل العاشر
أصوات متنوعة

بالرغم من أن دستور ١٩٢٣ أعطى التعليم أولوية وأن الحكومة قد جعلت التعليم الابتدائى إجبارياً لكل من الأولاد والبنات ، إلا أنه بعد فترة قصيرة لم تجد الحكومة الموارد الكافية لجعل التعليم متاحاً للجميع . ومع ذلك تم استغلال المبانى والمدرسين بأقصى طاقتهم وانتشر التعليم بسرعة على مدى الحقب التالية ، وقد كان حظ المناطق الحضرية أفضل من الريفية فى هذا المجال حيث توفر عدد أكبر من المدرسين والتسهيلات وقد أمكن استخدام كل منهم فى فترتين ، ولكن المدرسات تذمرن من ضعف المردود المادى [١] .

وبحلول عام ١٩٣٠ ، أصبح عدد الفتيات اللاتى يلتحقن بالمدارس ٢١٨١٦٥ أو ٢٤٪ من مجموع الملتحقين بالمدارس ، وهو أعلى كثيراً مما كان عليه الحال فى عام ١٩٢٣ عندما كان العد د٣١٠٠٠ أو ١٠٪ ممن التحقوا بالمدارس ، كما استمرت الأعداد فى الزيادة . وقد أشار أحد المراقبين الأمريكيين إلى أن عدد النساء اللاتى التحقن بالجامعة ازداد بمعدل « خارق للعادة » ، بعد أن تم قبول أول خمس فتيات للالتحاق بالجامعة فى عام ١٩٢٩ . وبحلول عام ١٩٣٧ كان عدد الفتيات اللاتى يحملن شهادات جامعية ١٩٧٩ فتاة وفى عام ١٩٤٧ بلغ هذاالعدد ٤٠٠٠ فتاة ، بينما بلغ ٢٤٨٠٠ فى عام ١٩٦٠ ، بعد أن أصبح التعليم الثانوى والجامعى مجانياً فى الخمسينيات[٢] .

وبالرغم من زيادة الالتحاق بالمدارس ، إلاأن أعداد الأميين كانت لاتزال عالية ، ففى عام ١٩٣٧ ، بلغ تقدير الأميين من الذكور ٧٤٪ ومن الإناث ٩١٪ من عدد السكان ، وقد تحسن المعدل قليلاً فى عام ١٩٤٧ ليصبح ٦٧٪ للذكور و٨٧٪ بالنسبة للإناث .

فانتشار التعليم لم يتواز مع الزيادة السكانية ، التى استمرت فى التصاعد منذ أواخر القرن التاسع عشر بسبب تحسن الخدمات الصحية وانخفاض عدد الوفيات من

الأطفال والأمهات ، فقد أصبح عدد السكان الذى تعدى التسعة ملايين فى عام ١٨٩٧ ، حوالى ١٥ مليونا فى عام ١٩٣٧[٣] .

ومع ذلك فإن عدد الخريجين قد تجاوز عدد الوظائف المتاحة ، فأصبحت البطالة بين الذكور المتعلمين مشكلة محسوسة . ففى عام ١٩٣٧ قدر عدد حاملى الشهادات الثانوية والجامعية من العاطلين حوالى أحد عشر ألفاً . وهكذا واجهت الخريجات اللاتى رغبن فى دخول سوق العمل التحامل الموجود بالفعل بسبب النوع ، بالاضافة إلى قلة الوظائف التى زادت الأمر سوءاً ، وقد أصبح موضوع النساء اللاتى يسلبن الرجال وظائفهم موضوعاً ساخناً تحت إثارة الجدل حوله فى الصحف منذ عام ١٩٢٩ (وقد اشتركت نبوية موسى فى هذا الجدل)[٤] .

وقد واجهت الخريجات اللاتى رغبن فى اتخاذ وظائف معارضة من أسرهن أيضاً ، فبالرغم من أن الأسر التقدمية من الطبقات العليا والمتوسطة (وهى الأسر التى ضمت العدد الأكبر من الفتيات اللاتى التحقن بالجامعة (قد أيدوا تعليم فتياتهم ، إلا أن فكرة خروجهن لعالم العمل تأخرت تماماً ، فقد كانت الفكرة السائدة أن المرأة الفقيرة فقط هى التى تخرج للعمل وأنه من غير اللائق لمن تتمتع بمستوى معيشى جيد أن تعمل . ومع ذلك استطاعت الكثيرات التغلب على معارضة الأسرة والمجتمع بقولهن أنهن يردن العمل ليس من أجل المال ولكن من أجل العمل ذاته ، كما قالت سهير القلماوى[٥] . ومنذ الثلاثينيات ، حيث تخرجت أول دفعة من النساء من جامعة فؤاد ، بدأت المرأة فى الالتحاق بالمهن المختلفة ومنها القانون والصحافة والطب والتدريس الجامعى . وقد أصبح عدد مذهل من هؤلاء الرائدات زعيمات فى مجالاتهن وأصبحن ذوات أسماء ذائعة الصيت مثل سهير القلماوى ، الكاتبة والأستاذة الجامعية وأمينة السعيد الصحفية والمؤلفة وبنت الشاطئ الاسم المستعار الذى استخدمته عائشة عبد الرحمن ، وهى كاتبة ومؤرخة مشهورة ، على سبيل المثال .

ومع ذلك فإذا أخذنا فى الاعتبار معدل البطالة العالى وانخفاض الأجور بين صغار الموظفين والكتبة والعاملين فى مجال الصناعة ، نجد أن حاملات الشهادات الثانوية والباحثات عن الوظائف هن اللاتى واجهن صعوبات أكبر فى الالتحاق بالوظائف وليس خريجات الجامعة . ومع وقوع الحرب العالمية الثانية انكسرت الحواجز ، فقد وفر وجود جيوش الحلفاء فرصاً للعمل لمائتى ألف من المصريين ، من بينهم ثمانمائة موظف وأكثر من أربع آلاف امرأة . كما ساعد وجود النساء العاملات من الأجنبيات والعمل التطوعى الهام والواضح للنساء المصريات من الطبقات العليا والمتوسطة فى الخدمات الطبية والاجتماعية فى الترفية عن الجنود وفى مواجهة كوارث

الحرب وأوبئة الكوليرا والملاريا التى أصابت مصر فى الأربعينيات ، ساعد كل هذا فى أن يصبح عمل المرأة مقبولا من المجتمع[٦] .

وقد عملت المرأة أيضا فى صناعات السجائر و المنسوجات والأدوية التى بدأت فى النمو فى العشرينات والثلاثينات ، ولكن ظلت الصناعات صغيرة حيث بلغ عدد العاملين بها فى عام ١٩٤٧ حوالى مليون رجلاً بينما بلغت قوة العمل من النساء ٣٪ ، عملت معظمهن فى الزراعة ، ويليها الخدمات بما فى ذلك الخدمة المنزلية [٧] .

وقد كانت تلك الفترة فترة قلاقل اجتماعية متزايدة ولدتها عدة عوامل منها العدد الضخم للمتعلمين المثقفين من ذوى الآمال المحبطة والذين لم يقدم لهم النظام أى أمل فى التقدم ومنها الضعف السكانى والهجرة المتزايدة من الريف إلى المناطق الحضرية والتى تمت جزئياً ، كرد فعل لنمو الصناعات ، فمن عام ١٩١٧ إلى ١٩٣٧ زاد عددالسكان فى القاهرة بنسبة ٦٦٪ حيث زاد العدد من ٧٩١٠٠٠ إلى ١٣١٢٠٠٠ ، وزادت نسبة السكان فى الاسكندرية إلى ٥٥٪ ، حيث زاد العدد من ٤٤٥٠٠٠ إلى ٦٨٦٠٠٠ نسمة . ولأن مصر وقتها كانت قد اندمجت فى نظام الاقتصاد العالمى وأصبحت تعتمد اعتماداً كبيراً على تصدير منتجاتها الزراعية ، فقد تأثرت بالأزمة الاقتصادية العالمية فى عام ١٩٢٩ وعانت نفس التقلبات الاقتصادية التى عانتها اقتصاديات وطنية أخرى . وقد ساعد انخفاض الصادرات الزراعية على دفع تطوير الصناعات المحلية ، كما ساعد على ذلك أيضاً إحساس متزايد لدى الصفوة بأن التصنيع ضرورة للتحديث والتقدم . فبدأ استثمار رأس المال المحلى فى الصناعة ، وتفاوضت الحكومة تحت ضغط من الزعماء الوطنيين ، حول إصلاح جمركى يمنح بعض الحماية للصناعات الوليدة . ولكن النمو الصناعى نفسه قد ساهم بدوره فى حدوث القلاقل بما سببه من اجتذاب العمال وتشجيع الهجرة وتقليل الانتماء للمكان . كما زاد معدل الهجرة إلى المناطق الحضرية بدرجة أكبر أيضاً كنتيجة للحرب ووجود جيوش الحلفاء ، فزاد عدد سكان المدن من ٢٢٤٩ فى ١٩٣٧ إلى ٣٤١٦٠٠٠ فى ١٩٤٧ . أما ماسبب قلاقل سياسية أكبر فهو جيش العاطلين الذى بلغت قوته ٢٥٠٠٠٠ والذى تخلف عن نهاية الحرب وانسحاب جيوش الحلفاء [٨] .

وعلى المستوى السياسى ، تميزت تلك العقود بالتأثير المتناقض للحزب الحاكم ، وهو الوفد ، الذى فقد السيطرة على الأحداث وفقد شعبيته لدى الجماهير العريضة ، وتزامن هذا مع ظهور جماعات وطنية شعبية ذات اتجاهات قوية مضادة للبريطانيين وللغرب ، وقد تمكنت هذه الجماعات فى النهاية من تحدى الجماعات القائمة ، ومن بينها الوفد . ومنذ انتخاب الوفد فى عام ١٩٢٣ وإلى أمد بعيد بعدها اشتبك فى معركة

مستمرة مع الملك فؤاد الأول حول السلطة ، فقط استطاع الوفد في البداية تحريك التعاطف الجماهيري عن طريق تقديم نفسه كراع للدستور ، وللحكومة الحزبية والحريات المدنية ضد ملك يرغب في الاستيلاء على السلطة الشعبية (٩) .

ولكن بحلول عام ١٩٣٥ كان الوفد قد تصدع بفعل الانقسامات الداخلية التي أدت إلى تشكيل أحزاب منشقة ، كما ساهمت مفاوضاته حول المعاهدة الإنجليزية - المصرية بعد عودته إلى السلطة في عام ١٩٣٦ ، وهي المعاهدة التي عززت استمرار تزايد القوات البريطانية في منطقة قناة السويس ، في زيادة انعزال العناصر الوطنية المتحمسة ضد البريطانيين وأفقدت الحزب انفراده بزعامة القضية الوطنية .

وفي نفس الوقت ، برزت جماعات سياسية أخرى ، كان من بينها حزب شيوعي صغير ، وحاز اثنان منها على الأخص السلطة والأهمية وهما مصر الفتاة والإخوان المسلملون . وكان حزب مصر الفتاة ، الذي تأسس في عام ١٩٣٣ ، جماعة فاشية دعت إلى عظمة ماضي مصر وإلى مستقبل إمبريالي لمصر ، وقد أكدت على أهمية الدين والأخلاق وتزويد الشباب بروح قتالية . كما منحت هذه الجماعة أهمية كبيرة للمرأة بصفتها أم الأبطال ، مؤكدة بهذا على أهمية تعليم المرأة حتى ترتفع إلى مستوى هذه المهمة الجليلة ، وقد حرت في هذا حنو الحركة الفاشية الأوربية . وقد كان لهذه الجماعة هيئة برلمانية شبابية تسمى بالقمصان الخضراء ، وكان من سماتها الحماس الشديد في معاداة بريطانيا والغرب .

ومع ذلك فقد كانت الجماعة ذات التأثير الآتي والمستقبلي الأعظم هي جماعة الإخوان المسلمين التي بدأت في عام ١٩٢٨ على يد حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) ، وقد كانت ، مثلها مثل مصر الفتاة ، شديدة العداء لبريطانيا وللغرب . وقد أسس حسن البنا - الذي عمل والده كإمام ومعلم في أحد المساجد وتعلم في الأزهر أيام محمد عبده الذي حمل له الكثير من الإعجاب - الجماعة بعد فترة وجيزة من تعيينه ، بعد تخرجه ، للتدريس في الاسماعيلية ، وهي إحدى مدن القناة . وقد انزعج حسن البنا ، الذي كان قد ساهم بالفعل في تكوين رابطة الشبان المسلمين بالقاهرة ، من رؤية التناقض بين الڤيلات الفاخرة التي سكنها الأجانب والبيوت « الحقيرة » التي أقام بها المصريون ، ومن أنه حتى علامات الطرق كانت « بلغة الهيمنة الاقتصادية » وقد تكونت نواة منظمته الجديدة من ستة رجال عملوا في المعسكرات البريطانية وعبروا عن « ضيقهم بحياة الذل والقيود هذه ...... فقد رأينا أنه ليس للعرب والمسلمين مكانة .. ولاكرامة ... فهم لايزيدون عن كونهم مجرد أجراء لدى الأجانب(١٠) .

وقد نما التنظيم بسرعة تحت قيادة حسن البنا الذى نصب نفسه مرشداً عاماً يرجع بالناس إلى إسلام صحيح يقود كل نواحى الحياة الشخصية والقومية ويحرر الأمة من الهيمنة الغربية . وقد عارض الإخوان الحكومة والأحزاب السياسية ، التى كانت بالنسبة لهم مؤسسات مستوردة من الأيدلوجيات الغربية وأدوات للهيمنة البريطانية . كما أن الطبقات العليا هى التى تحتكر الأحزاب وهذه الطبقات مشتركة فى الهيمنة الاقتصادية الأجنبية ومستفيدة منها . ولذا كانت الثورة ضد الهيمنة الغربية والعزم على الحصول على الاستقلال عنها هى أساس الحركة .

وقد كان من الواضح أن آراء الإخوان نابعة من أفكار الأفغانى ومحمد عبده فمثل هؤلاء الوطنيين من القرن الماضى ، دعا الإخوان إلى الذود عن العقيدة من خلال التطهير الأخلاقى والإصلاح الداخلى ، بالإضافة إلى مقاومة التدخل الخارجى ورفضه ، بل إن الإصلاح الداخلى وإعادة التسليح ضروريان للمقاومة الناجحة للتدخل الخارجى الغربى ، وبالتالى كان التعليم جزءاً هاماً من برنامجهم ، كما كان بالنسبة لمحمد عبده ، وقد نشطوا فى إنشاء المدارس . ولكنهم كانوا أكثر شراسة من محمد عبده فى كراهية الغرب وأكثر تشدداً فى اتباع التقاليد التشريعية للاسلام ؛ وقد كانوا أقل تقبلاً للاختلافات الفكرية حتى فى إطار المذاهب الإسلامية نفسها .

وخلال الأربعينات زادت المرارة التى سببتها القضية الفلسطينية من الشعور المناهض للغرب كا زادت من شعبية جماعات مثل الإخوان ومصر الفتاة ، فقد أسهم موقف الإخوان الإسلامى والمساند للفلسطينيين من مساعدتهم فى ضم أفراد آخرين للجماعة فبالنسبة للإخوان ، كان الموقف المتصاعد فى فلسطين يمثل حملة غربية استعمارية صهيونية ضد الشعوب العربية والإسلامية ، حملة لم يتوقف الغرب أبداً عن شنها ، وقد أكدوا وجهة نظرهم هذه باقتباس كلمات قالها الجنرال اللنبى عندما دخل القدس أثناء الحرب العالمية الأولى : الآن فقط انتهت الحملات الصليبية (٢٣٠) .

وقد اتسعت الهوة بين التقديرات المختلفة لعدد أعضاء الجماعة ، فقد زعمت الجماعة أن عدد أعضاء الجماعة فى ذروة مجدها عام ١٩٤٩ قد بلغ مليونى عضواً ، بينما يقدرهم مناهضوها بمائتى ألف عضواً (١١) . ومن الصعوبة بمكان معرفة حجم العضوية بدقة ، حيث كانت العضوية سرية فى معظمها ، ولكن أيا كان عدد الأعضاء فإن الجماعة كانت قوة لايستهان بها فى الأربعينات . فقد لجأت هيئتها البرلمانية إلى أساليب العنف ضد السلطات بطريقة متزايدة خلال الأربعينيات .

وقد أعجبت المرتبة الدنيا من الطبقة المتوسطة والطبقات العاملة فى المناطق الحضرية والطبقات العاملة الريفية بنشاطات الإخوان فى بناء المدارس وإقامة المساجد

والصناعات الريفية ، من بين مشاريع أخرى ، بينما وجد المحرومون أملاً فى وعودها بإنهاء الاستغلال الأجنبى وفى العمل على فتح آفاق جديدة لمستقبل أفضل فى مجتمع عادل . وقد خلق التنظيم قوة الصلات بين الإخوان شعوراً مريحاً بالترابط وبالجماعة فى زمن التغير(١٢) . وبالرغم من أن الجماهير التى اتبعت الجماعة فى معظمها من الطبقة الفقيرة ، إلا أن زعماءها كانوا فى غالبيتهم من أفراد الطبقات المتوسطة الحضرية الصاعدة والذين كانت السيطرة الاقتصادية الأجنبية والحلفاء الداخليون للغرب من الطبقات الحاكمة والأقليات الغربية المقيمة تمثل قيود على تقدمهم الشخصى .

ولقد كانت رسالة الجماعة شديدة الجاذبية بالنسبة للرجال ولكنها لم تكن بنفس القدر من الجاذبية بالنسبة للنساء ، فبالرغم من اشتراك النساء فى نشاطات الجماعة كزوجات أو قريبات للإخوان ، إلا أن العضوية النشطة فى المنظمة الفرعية ، جماعة الإخوات المسلمات ، كانت محدودة ، فقد بلغت حوالى خمسة آلاف عضو فى أوج ازدهار الجماعة من عام ١٩٤٨ - ١٩٤٩ ، بصرف النظر عن تأكيد حسن البنا المبكر على الدور الهام للمرأة فى الاصلاح الإسلامى ومحاولته تشجيع العضوية بين النساء عن طريق إنشاء معهد الأمهات فى عام ١٩٣٣ . وقد كان معدل الانضمام بين الطلاب من الذكور مرتفعاً ، ولكن كان واضحاً أن عدد المنضمات من نساء الجامعة كان عدداً لايذكر ، مما كان سبباً فى وعى الإخوان بأن « الحركة النسوية الإسلامية » لم تنجح فى جذب « نوعية المتعلمات » اللاتى رأين الحركة على أنها « عودة إلى الحريم » بدلاً من الطريق إلى « التحرر الحقيقى للأنثى » ، كما صورها الإخوان . (١٧٥) .

أما النساء اللاتى التحقن بالمنظمة الفرعية ، الأخوات المسلمات ، فقد ارتدين غطاء للرأس ، ولكن الموقف الذى اتخذه الاخوان المسلمون من المرأة حمل فى الواقع ، بعض ملامح حداثة محمد عبده . ففى مسألة تعدد الزوجات ، على سبيل المثال ، كان موقفهم قريباً من موقف محمد عبده ، حيث قالوا بأن معاملة كل الزوجات بتساوٍ تام ، كما اشترط القرآن ، هو شىء فى غاية الصعوبة ، وهكذا تؤدى المشاكلُ التى يسببها تعدد الزوجات إلى اختراق تعاليم أخرى للقرآن تتصل بالحب والمودة والرحمة . وبالمثل ، رأى الإخوان الطلاق كما يقدمه الحديث الشريف : « أبغض الحلال عند الله » ، وقد أساء الناس استخدام هذا الحق لأنهم قد ابتعدوا عن الإسلام الحقيقى . ولم يكن الحل هو « تحريم الحلال » ولكن الرجوع إلى أصول الإسلام (٢٥٨ - ٢٥٩) .

وقد اعترض الإخوان المسلمون على اتخاذ المرأة الغربية مثلاً للمرأة المسلمة ،

وقدموا نقداً لهذا الموضوع مازال يستخدم حتى يومنا هذا ، فقد قالوا إن الغرب يستخدم المرأة والجنس الأنثوى لزيادة الأرباح ، فالاعلانات التى تحتوى على سكرتيرة جميلة أو موديل أو بائعة تستغل المرأة لصالح الرأسمالية (٢٥٧) . ولكن إذا كان من الواجب عدم تقليد المرأة الغربية ، إلا أنه ينبغى تقليد امتيازاتها التعليمية . فقد أكد الأخوان على أن التعليم ضرورة بالنسبة للمرأة كما هو بالنسبة للرجل ، حتى يمكنها فى الأساس من القيام بدورها كزوجة وأم بالرغم من أنه ليس من الضرورى أن يكون هذا هدفها الوحيد ، فقد أخذت الجماعة بالرأى القائل أن الإسلام لايحظر على المرأة أى موضوع للدراسة ، فيمكنها أن تكون « تاجرة أو طبيبة أو محامية » أو أى شئ يؤدى إلى مكسب حلال ، طالما كانت تلتزم بآداب السلوك والزى . وبالرغم من إتاحة التعليم واتخاذ المهن بالنسبة للمرأة إلا أن هذا لم يكن بالضرورة أهم أهدافها وأحبها ، فوظيفتها الحقيقية هى البيت والأسرة . وقد لخص حسن اسماعيل هضيبى ، الذى تلى حسن البنا فى قيادة الجماعة ، موقف الجماعة من المرأة فيما يلى :

مكان المرأة الطبيعى فى البيت ، ولكن إذا وجدت أن لديها وقتاً بعد القيام بواجبها فى البيت ، فيمكنها أن تستخدم جزءاً منه فى خدمة المجتمع ، بشرط أن يتم هذا فى إطار الحدود الشرعية التى تحفظ كرامتها وأخلاقها ، وأنا أتذكر أننى قد تركت لبناتى حرية اختيار نوع التعليم الذى ناسبهن ، فالتحقت الكبرى بكلية الطب وأصبحت طبيبة تمارس المهنة ، والثانية خريجة من كلية العلوم وتعمل الآن كمدرسة فى الكلية ، وكلتاهما متزوجتان وأرجو أن يكونا قد استطاعتا التوفيق بين بيوتهما ووظائفهما (٢٥٨) .

وكان هضيبى ، الذى كان يأتى من أسرة من الطبقة العاملة ، قد أصبح محامياً وقاضياً قبل أن يصبح زعيماً للجماعة ، ولهذا كان يمثل نمط زعامة الطبقة المتوسطة التى بدأت فى الظهور والتى تولت إدارة الجماعة ، كما كانت آراؤه حول موضوع المرأة هى نفس آراء الآخرين . فمن الواضح أن الالتزام الدينى أو الدينى السياسى الشديد لم يتضمن موقفاً سلبياً من عمل المرأة ، وبالطبع ليس من تعليمها ، كما يبدو أن التهديد بأن المرأة سوف تحل محل الرجل فى قوة العمل لم يشكل الموقف الرئيسى من هذا الموضوع . بل يبدو أن فضائل الحصول على وظيفة تدر دخلاً إضافياً ، يدعم وضع الطبقة المتوسطة ، كانت أحد العوامل الرئيسية فى تحديد الموقف من هذا الموضوع .

وقد توازت التطورات مابين النساء العاملات بالسياسة ، سواء كن « نسويات » أو غير نسويات ، مع التيار العام للتطور السياسى الوطنى وأصبحت جزءاً منه ، فقد اشتركت

المرأة بطريقة رسمية وغير رسمية فى عدد كبير من النشاطات السياسية خلال العقود الوسطى بصفتها محافظة راديكالية تتبنى قضية الاسلام كقضية وطنية ونسوية ، وكوطنية تدعو للحصول على حقوق المرأة وتناقش القضايا الوطنية ، وكمفكرة يسارية وشيوعية . كما تم اتباع أكثر من منهج لتناول موضوع حقوق المرأة ، بما فيها موقف الداعيات الإسلاميات وهو أن النسوية تختص بالمرأة الغربية وأن البحث عن الذات الأنثوية بالنسبة للمرأة المسلمة يجب أن يتم بمعايير أخرى . ومع ذلك ، فإنه لم يتم تسجيل أنشطة هؤلاء النسوة وآرائهن . فمهمة إجراء مقابلات مع هؤلاء النساء وتمشيط الصحف والمجلات والبحث عن مواد غير منشورة لتكوين صورة عن هذه الأنشطة لاتزال فى مهدها .

ومع ذلك فإن المقتطفات القصيرة المنشورة من أبحاث فى طور الإعداد حالياً تقدم لمحات واعدة بحيوية غير عادية فى تلك الفترة . فاللقاءات التى جرت مع نساء انتمين للتيار اليساري واللاتى أخذ نشاطهن شكلاً جدياً فى الأربعينيات ، على سبيل المثال ، يشير إلى الإقدام الفكرى والسياسى لنساء الجامعة ، بالإضافة إلى حماسهن ومثاليتهن واندماجهن العملى فى الحياة الإجتماعية السياسية لذلك العصر . فقد كانت أنجي أفلاطون (١٩٢٤ - ١٩٨٧) ، التى أصبحت فيما بعد فنانة مشهورة وداعية سياسية ونسوية مفوهة مبعوثة لرابطة الطالبات والخريجات فى مصر ولمنظمة النساء الشيوعيات إلى مؤتمر المرأة الذى أقيم فى باريس عام ١٩٤٥ . وقد أعربت بوضوح عن ابتهاجها :

> لقد تم اختيارى لرئاسة البعثة المصرية . وقد كنت سعيدة للغاية ، فقد رأيت العديد من النساء المشهورات واللاتى تميزن بالشجاعة . فقد جاءت نساء البعثة السوفيتية ، على ما أتذكر فى زيهن العسكرى بنيشانهن اللامعة حيث جئن لتوهن من الحرب . وقد ترك كل ما رأيناه انطباعاً كبيراً علينا . وقد ألقيت خطبة قوية ربطت فيها بين قمع المرأة فى مصر وبين الاحتلال البريطانى والامبريالية . ولم أقم بالتنديد بالبريطانية فقط ولكن بالملك وبالسياسيين أيضاً . فقد كانت خطبة سياسية جداً ناديت فيها بالتحرر الوطنى وبتحرير المرأة . وقد صفق الحاضرون لأفكارى(١٣) .

أما لطيفة الزيات ، والتى أصبحت فيما بعد روائية متميزة ، فقد كانت طالبة ذات أنشطة سياسية فى جامعة فؤاد . فوفقاً لتقرير للسفارة البريطانية ، كانت الشيوعية « تنتشر سريعا » فى الجامعة وكانت الطالبات فى كلية الآداب بصفة خاصة يملن فى اتجاه الشيوعية(١٤) . وبما هو معروف عنها من حيوية وفصاحة ، خاطبت لطيفة

الزيات جموعاً تحتوى على رجال وليس على نساء فقط ، كما رشحت نفسها لعضوية المنظمة الطلابية الشيوعية وتم انتخابها ، مما عرضها لمضايقات « الأصوليين الإسلاميين » من أجل أنشطتها ، فقد اتهموا كل الشيوعيين باللاخلاقية وبصفة خاصة « حاولوا تلويث سمعتى – فقد أطلقوا علىَّ أننى غانية وأشياء مماثلة أخرى » وبالرغم من أنها قد ذهبت إلى بيتها وبكت ، إلا أن هذا قد زاد من صلابتها حيث اعتبرت أن عملها « عمل عام » يجب أن تتحلى فيه بالمثابرة . كما تم البحث عن ثريا أدهم ، وهى شيوعية أخرى تركز نشاطها فى فترة الأربعينيات ، وتم القبض عليها وحبسها لمدة عشرة أشهر بسبب نشاطاتها السياسية(١٥) .

وقد ظهرت امرأتان فى تلك العقود الوسطى ركزتا طاقاتهما على موضوعات المرأة ولكن بطرق مختلفة ، واستطاعتا لفت الأنظار إليهما ، وهما زينب الغزالى التى شنت حملات لصالح المرأة والأمة باستخدام مصطلحات إسلامية ، ودرية شفيق التى قادت حملات لصالح حقوق المرأة وحقوق الإنسان بلغة العلمانية والديمقراطية . ويعيدنا الاختلاف فى وجهات نظرهما إلى الاختلاف الذى بدأت به النسوية فى أوائل القرن وهو يعبر عن تشعب يزداد اتساعاً باستمرار داخل الخطاب « النسوى » المصرى والعربى – وهو نسوى من حيث أنه يؤكد على المرأة وذاتيتها . ولقد لعبت مجموعة من القوى الاجتماعية والظروف الشخصية دوراً دائماً فى تخطيط طرق محددة يتم اتخاذها . ولهذا يمثل العرض الملخص التالى لسياسات وحياة هاتين المرأتين مجرد بحث مبدئى للعوامل التى تشكل الاختلافات بينهما وربما يوحى أيضاً بالاختلافات التى تقع بين هاتين القناتين الرئيستين والمتضادتين اللتين تؤكد المرأة من خلالهما نفسها وذاتيتها فى القرن العشرين فى السياق المصرى والعربى . وبينما يقترب القرن من نهايته يبدو المصطلح الذى قدمته زينب الغزالى ، مؤسسة رابطة المرأة المسلمة ، قد أثبت على غير المتوقع ، أنه ذو صدى أوسع فى تشكيل الثقافة المصرية السائدة ، أما نسوية درية شفيق ، فمثلها مثل نسوية هدى شعراوى وأمينة السعيد وغيرهن ، بعلمانيتها وغربيتها ، وبالرغم من أنها كانت الصوت السائد بلا منازع للنسوية العربية فى معظم فترات القرن ، إلا أنها قد أصبحت مهمشة وبديلة فى الوقت الحالى .

وقد بدأت زينب الغزالى (من مواليد ١٩١٨) حياتها السياسية بالعمل مع هدى شعراوى لصالح ما أسمته (فى مقابلة أجرتها فى عام ١٩٨١) من حركة المرأة والتى تنادى بتحرر المرأة(١٦) . ولكن سرعان ما اكتشفت أنها تختلف مع أهدافها ، فاستقالت لتؤسس منظمتها الخاصة وهى رابطة المرأة المسلمة ، وهى فى الثامنة عشرة من عمرها . وقد ساعدت الرابطة النساء على دراسة الإسلام وقامت ببعض الأنشطة الاجتماعية منها إدارة ملجأ ومساعدة الأسر الفقيرة وإلحاق العاطلين من الرجال

والنساء بأعمال مفيدة . وفى خلال ستة أشهر من إنشاء الرابطة ، حاول حسن البنا اقناع زينب الغزالى بدمجها فى حركة الإخوان المسلمين ، فقد قابلها بعد محاضرة ألقتها فى مقر الاخوان ومارس ضغطا كبيراً عليها لاتخاذ هذه الخطوة . وفى رواية زينب الغزالى للكيفية التى رفضت بها ، هى وأفراد الرابطة ، بالرغم من أنه قد عرض عليهن التعاون الكامل بكافة السبل ، ذكرت إلحاح البنا فى هذا الشأن وغضبه عند الرفض[١٧] . وبحلول الوقت الذى سجلت فيه هذه الأحداث فى كتابها أيام من حياتى ، كان الإخوان المسلمون قد تعرضوا للاضطهاد الشديد ، حيث قتل حسن البنا فى عام ١٩٤٩ وتعرضت هى نفسها للسجن والتعذيب لمدة ستة أعوام (١٩٦٥ - ١٩٧٢) على أيدى نظام عبد الناصر من أجل تأييدها لقضية الإخوان .

ولكن حتى بعد القسم بالولاء لحسن البنا عند تقديم إخوانه للمحاكمة ، بقيت زينب الغزالى ورابطتها مستقلة . وعندما أمرت الحكومة بحل رابطة النساء المسلمات فى أواخر الأربعينيات ، من ضمن إجراءاتها ضد الإخوان ، عارضت زينب الغزالى الحكم فى المحكمة وتم الحكم لصالحها . وقد كانت وقتها شخصية لايستهان بها فقد عملت كوسيطة بين البنا وصديقه مصطفى النحاس زعيم الوفد ، وخلال الخمسينيات وأوائل الستينيات تشاورت مع كبار زعماء الجماعة ، مشاركة إياهم فى وضع برنامجها المستقبلى . كما استمرت رابطة النساء المسلمات فى القيام بنشاطها حتى تم سجن زينب الغزالى وحل الرابطة فى عام ١٩٦٥ . ويبدو أنه لم يعد تشكيلها برغم استمرار زينب الغزالى فى إلقاء المحاضرات و العمل لصالح القضية الإسلامية .

وكما تتذكر زينب الغزالى فى المقابلة التى أجريت بعد خمس وأربعين عاماً من انفصالها عن رابطة هدى شعراوى لتأسيس رابطتها الخاصة أنها فعلت ذلك لأنها اعتقدت بأن منهج هدى شعراوى كان « خطأ » ؛ فقد اعتقدت أنه « خطأ كبير أن نتحدث عن تحرير المرأة » فى مجتمع إسلامى . فقد آمنت بأن الإسلام قد منح المرأة « كل شئ - الحرية الاقتصادية السياسية الاجتماعية والحقوق العامة والخاصة » ، مع أن هذه الحقوق لسوء الحظ ، لاتظهر فى المجتمعات الإسلامية . وقد كان هدف الجماعة هو « تعريف المرأة المسلمة بدينها لتقتنع عن طريق الدراسة أن حركة تحرير المرأة هى بدعة منحرفة حدثت نتيجة لتخلف المسلمين ..... نعتبر المسلمين متخلفين ؛ فيجب أن يلقوا بتخلفهم خلف ظهورهم ويهبوا كما يأمرهم دينهم » (٢٣٥) .

وبجانب مساعدة النساء على دراسة الإسلام وتنفيذ تعاليمه السمحة ، كان للجماعة موقف سياسى أيضاً : ينبغى أن تحكم مصر بالقرآن ، وليس بالدساتير الوضعية . « فالطريق إلى إقامة مجتمع تأخذ فيه المرأة حريتها وحقوقها الإنسانية هو

نفسه الطريق إلى إحياء الأمة الإسلامية التى « تمتلك ثلث العالم » والتى هى من الناحية الجغرافية ، « أغنى من بقية العالم » : فلماذا نحن متخلفون لأننا لانتبع ديننا ، نحن لانعيش حسب دستورنا وقوانينا . فإذا عدنا إلى قرآننا وإلى السنة النبوية ، سوف نحيا الإسلام فى حقيقته ، وسوف نسيطر على العالم أجمع (٢٣٥ - ٢٣٦) .

ولم توضح زينب الغزالى الكيفية التى سوف تتم بها استعادة هذه الحقوق الكاملة للمرأة وما إذا كان القانون الإسلامى الجديد سوف يكون مكتوباً للحفاظ على الحقوق فمن المؤكد أن هذه الحقوق غير مكفولة فى القانون الشرعى كما يطبق عادة . وبالإضافة إلى ذلك ، يوجد تناقض خفى وضمنى بين تصريحها حول توفر الحقوق وبين تصريحات أخرى قدمتها حول دور المرأة فى المجتمعات الإسلامية فتعريفها لدور المرأة يتفق مع ما قدمه الجناح الإصلاحى للإخوان وهو أنه بالرغم من دور المرأة الرئيسى فى الأسرة ، إلا أنه يمكنها أن تتخذ حياة مهنية وأن تشترك اشتراكاً كاملاً فى الحياة السياسية ، وهى تقول :

> النساء . جزء أساسى من الدعوة الإسلامية .... فهن اللاتى يبنين نوع الرجال الذى نحتاجه لملأ مراتب الدعوة الإسلامية . ولهذا يجب أن تكون المرأة متعلمة جيداً ومثقفة وعارفة بتعاليم القرآن والسنة وعلى دراية بالسياسة الدولية وبسبب تخلفنا وعدم وجود التكنولوجيا لدينا . ويجب على المرأة المسلمة أن تدرس كل شىء ثم تربى ابنها على عقيدة أنه يجب أن يمتلك الأدوات العلمية للعصر ، وفى نفس الوقت يجب أن يفهم الإسلام والسياسة والجغرافية والأحداث الجارية . وينبغى عليه أن يعيد بناء الأمة الإسلامية . فنحن المسلمون نحمل السلاح فقط لكى ننشر السلام . ونحن نريد أن نطهر العالم من عدم الإيمان والكفر والقمع والاضطهاد .... والاسلام لايمنع المرأة الاشتراك بنشاط فى الحياة العامة . فهو لايمنعها من العمل ومن دخول السياسة ومن التعبير عن رأيها أو من شغل أية وظيفة طالما لايتعارض هذا مع واجبها الأول كأم ، وهى أول من تدرب أولادها على الدعوة الإسلامية . وهكذا فإن رسالتها الأولى المقدسة والأهم هى أن تصبح زوجة وأماً . ولا يمكنها تجاهل هذه الأولوية ، فإذا وجدت لديها وقت فراغ ، يمكنها أن تشترك فى النشاطات العامة ، فالاسلام لايمنعها . (٢٣٦ - ٢٣٧) .

ولكن ما هو ليس واضحاً هنا هو من سيرى أن المرأة تحقق رسالتها الأولى والمقدسة والأهم ، فهناك ، على الأقل ، تناقض محتمل بين هذا الرأى وبين تصريحاتها

التى تقول بأن الإسلام يمنح المرأة حرية وحقوقاً كاملة . فزينب الغزالى لاتشير إلى ما إذا كانت ترى أن المرأة نفسها سوف تحصل على الاستقلال والسلطة لكى تقرر ما إذا كانت تنوى تحقيق « رسالتها الأولى والمقدسة والأهم » أم لا ، وما إذا كانت تقبل المفهوم الشائع للاسلام حسب تعريف الذكور والذى ينادى بأن الرجال قوامون على النساء وأنهم يمتلكون الحق فى اتخاذ القرار فى مثل هذه الأمور . فبالنظر إلى التقدير الكبير الذى حظيت به عند الإخوان وعند العديد من الزعماء الأبويين البارزين فى العالم العربى ، بما فيهم الأمير عبد الله الفيصل ، الأمير السعودى الذى زارها فى مصر ، نجد أنه من المشكوك فيه أن تكون قد تحدت فكرة السلطة والهيمنة الذكورية . فتصريحاتها ، بما تحويه من غموض مثالى وفى أسلوب فخم ، تشير إلى منظورات متناقضة ، ولم يتم حل هذا التناقض فى أى مكان .

ولا يقتصر التناقض فى موقف زينب الغزالى على الكلمات ؛ فحياتها نفسها تقلل بشدة من تصريحاتها حول دور المرأة ، من جانب ، ومن جانب آخر توضح أن كل الحقوق متاحة للمرأة التى تعرف إسلامها حتى داخل إطار المناطق ذات الخطورة القانونية الشديدة بالنسبة للمرأة وهى القوانين التى تحكم الزواج . وهكذا فقد تزوجت زينب الغزالى مرتين ، كما أخبرت محاورها ، بشروط وضعتها هى بنفسها وأعطت لنفسها فيها التحكم فى استمرار الزواج . وقد طلقت زوجها الأول لأن زواجها « أخذ كل وقتها » وأبعدها عن رسالتها (كإسلامية نشطة ، وليس كزوجة وأم) ولأن زوجها « لم يوافق على عملها » وقد اشترطت قبل زواجها منه أن رسالتها تأتى أولاً وأنهما سينفصلان إذا حدثت خلافات كبيرة بينهما . وبجانب توضيح أن زينب الغزالى كانت محقة فى أن للمرأة الحق (حسب بعض مدارس الشريعة الإسلامية) فى أن تكتب شروطاً ملزمة قانونياً فى عقود الزواج ، فإن هذه الملحوظات حول زواجها تشير أيضا إلى أنه من المسموح به ، فيما يبدو بالنسبة للمرأة ، أو بالنسبة لها نفسها على أية حال ، أن تضع عملها قبل التزاماتها فى رعاية الأسرة وتكريس نفسها للزوج . وقد تشابهت شروط زواجها الثانى مع شروط زواجها الأول ، بل إن زوجها الثانى لم يوافق كتابة على ألا يخول بينها وبين رسالتها فقط ، وإنما وافق أيضاً ، فيما يبدو على قلب كامل للأدوار التقليدية ، حيث » يساندها ويصبح مساعدها » . (٢٣٧) .

وتوضح سيرة زينب الغزالى الذاتية ، بطريقة لاتقل حسماً ومباشرة عن التصريحات التى قدمتها لمحاورها الكيفية التى كانت الدعوة بها مقدَّمة على الزواج ، فهى تكتب أنها أوضحت لزوجها أنه .

إذا تعارضت مصالحك الشخصية والاقتصادية مع عملى الإسلامى ووجدت

أن حياتى الزوجية قد أصبحت عقبة فى طريق تحقيق رسالتى وبناء الدولة الإسلامية ، سوف ننفصل ......

فقد قررت أن ألغى أمر الزواج من حياتى ، لكى أكرس نفسى تماماً لرسالتى .. وليس لى الحق فى أن أسألك اليوم أن تشترك معى فى القيام بهذا الجهد ، ولكن من حقى أن أشترط ألا تمنعنى من الاستمرار فى كفاحى فى سبيل الله ..... وهو الكفاح الذى وهبت له نفسى منذ كنت فى الثامنة عشرة من عمرى (١٨) .

ويبدو أن زينب الغزالى قد تربت على التوقع بأن تصبح قائدة إسلامية ، فقد غذى والدها خاصة هذا الطموح فى داخلها ، فهو أحد خريجى الأزهر ، وكان من كبار تجار القطن ، وقد كان يكرس وقته ، بعيداً عن موسم القطن ، فى التجول فى البلاد وإلقاء الخطب فى المساجد فى أيام الجمع . وقد رباها على التراث الثقافى الإسلامى وأخبرها أنها سوف تصبح بمشيئة الله زعيمة - ليس على طريقة هدى شعراوى ، كما تروى عنه ، ولكن على نهج زعيمات النساء فى عهد محمد .

تفصح رواية زينب الغزالى عن نفسها عن اقترابها أكثر فأكثر من زعماء الإخوان . ومنهم عبد الفتاح اسماعيل وهضيبى وسيد قطب . فقد كانت تتقابل كثيراً مع عبد الفتاح اسماعيل لتدارس كيفية « استعادة تلك الأمة لمجدها و عقيدتها ؛ » وقد وصفت الطريقة التى قررا بها دفع قضيتها بالكتيبات والمجموعات الدراسية والمحاضرات ثلاثة عشر عاماً (وهى مدة الدعوة فى مكة) ثم ، بعد انتهاء هذه الأعوام من « التربية الإسلامية للشبان والرجال ، والنساء والفتيات » ، سيقوما بمسح ، فإذا وجد أن « حصيلة هؤلاء الذين يؤمنون بالإسلام « كدين ودولة ٧٥٪ ، عندها سوف يبدآن فى الدعوة لإقامة دولة إسلامية . فإذا كانت الحصيلة أقل ، سوف يبدآن فى إعادة التدريس لمدة ثلاثة عشر عاماً أخرى . فلم يكن مهماً أن تأتى الأجيال وتذهب ، بل المهم هو الاستمرار فى العمل حتى آخر دقيقة وتمرير راية الإسلام للجيل التالى(١٩) .

وإذا أخذنا رواية زينب الغزالى على أنها شهادة ثائرة متدينة ، نجد أنها مذهلة بعدة طرق . أولاً ، من الملحوظ أن الالتزام الروحى بالاسلام يبدو غائباً ، فالاسلام يبرز هنا كطريق لاكتساب القوة والمجد والمجتمع منظم بطريقة صحيحة - ولكن ليس كطريق روحانى . وبالمثل ، يبدو غياب صفات الوعى المتأمل والبصيرة اللازمة لفهم أخلاقى وهى ما كان يتوقع وجودها فى صاحبة الرسالة الدينية . ولكى نكون عادلين ، فإنها تكتب بالفعل عن « ليال جميلة وأيام لاتنسى ولحظات مقدسة مع الله » . وترد هذه الكلمات فى سياق القراءات الجماعية ، عندما يتقابل الناس معاً لقراءة آيات القرآن

والتدبر فى المعانى والإشارات . وقد كتبت زينب الغزالى أن تلك الأيام التى كانت حلوة وجميلة ، نعمة من الله الذى أحاط بنا ونحن ندرس وندرس ، لتعليم أنفسنا وإعداد الرجال والشباب ... من أجل القضية [٢٠] . ولكن يبدو أيضاً أن ماتحتفل به هذه الكلمات هى القضية وحماس العمل فى جماعة من أجل قضية مشتركة .

ورواية زينب الغزالى مدهشة فى المقام الثانى للصراحة التى تربط فيها بين الحاجة لاستعادة الإسلام والحاجة لاستعادة أمة تعانى من هوان الاستعمار وللصراحة التى تدعو بها لأن يكون الإسلام هو الطريق للقوة والمجد ، فالدعوة للإسلام ليست دعوة الأرواح إلى الله أو بحثاً عن الحقيقة الثابتة ولكنها لاستعادة القوة ولمنح أمة الإسلام سيطرة على العالم أجمع » .

وأخيراً ، فإن روايتها مثيرة للدهشة لسذاجتها الواضحة وبراعتها الودود التى تعلن بها أجندة عدم التسامح ، الممثلة فى عبارتها : « نحن المسلمون نحمل السلاح فقط لكى ننشر السلام . فنحن نريد أن نطهر العالم من عدم الإيمان والكفر والقمع والاضطهاد » (٢٣٦) . فبالتأكيد سوف يجد حتى المسلمين سبباً للتخوف من هذا التصريح ، بغض النظر عن أصحاب الديانات الأخرى أو هؤلاء الذين لايدينون بأى دين ، فربما لايتفق اسلامهم تماماً مع القالب المفروض . فيبدو أن زينب الغزالى إما غير واعية أو غير مهتمة بأن بعض أبشع جرائم التاريخ هى تلك التى تم ارتكابها باسم تطهير المجتمع .

وقد كانت درية شفيق (١٩١٤ - ١٩٧٦) معاصرة زينب الغزالى ، على النقيض منها تماماً من عدة نواحٍ . فبينما غذت بيئة المنزل فى زينب الغزالى إحساساً قوياً بالمصادر الغنية للتراث الإسلامى وبثرائه ، فقد أبرزت درية شفيق تفوق الغرب ودونية الثقافة المحلية ، ولو تلميحاً فقد ذهبت درية شفيق إلى حضانة تديرها راهبات إيطاليات وفى سن الثامنة - أرسلتها أسرتها لتعيش مع جدتها فى طنطا ، حتى يمكنها الذهاب إلى مدرسة الإرسالية الفرنسية هناك ، وهى المدرسة التى ذهبت إليها أمها من قبلها - بدلاً من الذهاب إلى المدرسة العربية المحلية ، وعائلة أم درية شفيق ، كما تقول ابنتها ، « هى عائلة مصرية عريقة من الطبقة البرجوازية العالية التى فقدت معظم ثروتها » ، أما والدها فهو « من أسرة أقل شهرة » وكان موظفاً حكومياً[٢١] . وعند تخرجها فى عام ١٩٣٠ بتقديرات ممتازة أرسلت درية شفيق إلى فرنسا للدراسة فى السوربون ، رغم أن النساء كن فى البدايات المبكرة جداً للالتحاق بالجامعة فى مصر . وقد شجعها والدها ، الذى لم يتمكن من دفع نفقات إرسالها إلى فرنسا على أن تتمسك بفكرتها فى عرض قضيتها على هدى شعراوى . واستجابت هدى شعراوى للدعوة للقاء وأخبرتها بأنها ستساعدها فى الحصول على بعثة دراسية .

وتكشف رواية درية شفيق للمقابلة عن رغبتها التى تركزت ليس فقط على استكمال دراستها بل على الدراسة فى الخارج – أى فى الغرب – وتكشف عن أن تملقها للغرب كان مشحوناً بعاطفة جياشة . وقد رحبت بها هدى شعراوى « بجاذبية وبساطة جعلت درية شفيق ، التى فقدت أمها وهى فى سن الحادية عشرة ، تشعر فى الحال بأن « دفئها يشبه دفىء الأم ... أم سوف تأخذ بيدى وترشدنى فى طريق مستقبلى » وتستمر روايتها للمشهد على النحو التالى : « لقد رأت كيف تأثرت وفعلت كل شىء لتجعلنى أشعر بالراحة .... وقالت لها أنا سعيدة وأنا أراك بهذا القدر من الذكاء ، أنا سعيدة لأن فتاة بمستواك سوف تمثل مصر فى الخارج » . فسألت : « إذن تظنين أنه بالامكان إرسالى ؟ ولم لا ؟ سيتحدث أحد الأشخاص بشأنك لوزير المعارف فى الغد » وقد رأت الكثير من العاطفة والعرفان على وجهى ، فسألتنى : « ولماذا هذه الرغبة المشبوبة بالدراسة فى الخارج ؟ .... كنت على وشك البكاء . لاحظت هى هذا وبدون انتظار الإجابة غيرت الموضوع (١٨) » .

وقد ذهبت درية شفيق بالفعل للدراسة بالخارج وعادت وهى تحمل دكتوراه من السوربون فى عام ١٩٤٠ . وقد درست لفترة قصيرة فى كلية الإسكندرية للبنات وفى المدرسة السنية ، ثم عملت كمفتشة للغة الفرنسية فى وزارة المعارف ، وبعدها تركت هذه الوظيفة لتعمل فى الصحافة . وقد أسست ثلاث مجلات للمرأة ، منها واحدة مع د. إبراهيم عبده وهى الصحيفة النسوية بنت النيل التى استمرت فى الصدورمن ١٩٤٥ إلى ١٩٥٧ عندما أغلقها عبد الناصر وحدد إقامة درية شفيق فى منزلها . وبداية ، تأرجحت المقالات الافتتاحية التى كتبتها درية شفيق فى المطالبة بمساواة المرأة ؛ فقد أدركت أن مثل هذه المطالبات تخاطر بحقوق المرأة فى الحصول على الدعم المادى من الرجال وأن الاستجابة لها ستتضمن فى نهاية الأمر الإجابة على السؤال « من المسئول عن البيت ؟ (٢٠ – ٢١) . ولكن بحلول ١٩٤٨ حسمت رأيها ، فأسست اتحاد بنت النيل بهدف الحصول على « حقوق سياسية كاملة للمرأة » (٢٢) . ، ثم شرعت على الفور بإلحاق منظمتها الوليدة بالمجلس العالمى للنساء تحت اسم المجلس الوطنى للنساء المصريات ، وتم انتخابها عند ذلك لعضوية اللجنة التنفيذية لمجموعة الآباء . ولأن مصر كانت تحفل وقتها بالعديد من الهيئات النسائية ، عاب الآخرون على درية شفيق الدفع بمنظمتها كممثل لكل الهيئات النسائية ، وقد أثير هذا الموضوع فى الصحافة وقتها (٣٠) .

وقد قام اتحاد بنت النيل بأول فعل نضالى له فى عام ١٩٥١ عندما تزعمت درية شفيق ألف سيدة فى مظاهرة عند البرلمان المصرى ، عطلت جلسته لمدة ثلاث ساعات ، وقد انصرفن فقط عندما وعدهن رئيسا المجلسين بتأييد مطالبهن النسوية . وقد أثار

هذا الفعل غضباً بين المحافظين الإسلاميين ، كما أرسل رئيس الجمعيات الإسلامية فى مصر (والذى ضم الإخوان المسلمين) برقية احتجاج للملك ، مطالباً فيها بإلغاء الهيئات النسائية التى تدعو إلى المشاركة السياسية وبإجبار النساء على العودة إلى بيوتهن وإلى فرض ارتداء الحجاب (٢٣) .

وقد كان لاتحاد درية شفيق وحدته البرلمانية الخاصة التى احتوت على مائتى سيدة تلقين تدريباً عسكرياً . وفى عام ١٩٥٢ عندما قام الطلاب وغيرهم بسلسة من الاضطرابات والمظاهرات التى بدأت فى ١٦ يناير ، احتجاجاً على الحكومة والملك والبريطانيين ، اشتركت الوحدة البرلمانية أيضاً فى هذه السلسلة بالالتفاف حول بنك باركليز ومنع الموظفين من الدخول . وقد كانت درية شفيق قد استمعت قبل هذا بقليل إلى محاضرة عن نساء الهند تؤكد على أن تحرير المرأة يصاحب كفاحها من أجل التحرر الوطنى ويتبعه ، ففكرت أن هذه الإشارة ضد الهيمنة البريطانية سوف تولد تأييداً شعبياً . وقد رد البريطانيون على هذه القلاقل العامة ، التى تضمنت استعراض الطلاب للأسلحة واستخدامها ضد البوليس ، بقرار باحتلال القاهرة . وعندما أمر البريطانيون قوات الشرطة بتسليم أسلحتهم ، رفضوا ، فدمر البريطانيون معكسر الشرطة وقضوا على المصريين المدافعين عنه ، كما قتلوا خمسين من رجال الشرطة وجرحوا العديد منهم ، وفى اليوم التالى ، ٢٦ يناير ، أحرق الغوغاء القاهرة .

وقد قدمت الحكومة القانون العسكرى واندفعت لإستعادة السيطرة ، كما عين الملك النحاس كحاكم عسكرى عام للبلاد ثم عزله عزلاً مفاجئاً . وبعدها على ماهر ، وهو أحد رجال السياسية الأقوياء ، حكومة إستقلال استقالت فى أول مارس . وقد تم حل البرلمان وتأجيل الانتخابات إلى أجل غير مسمى . وفى سياق عدم الاستقرار هذا ، أنهى انقلاب عسكرى تم فى٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، العهد الملكى ونفى الملك فاروق وجاء بعبد الناصر للسلطة .

ولم يكن للضباط الأحرار الذين نفذوا الثورة أيدولوجية واضحة أو برنامج سياسى عند توليهم السلطة ولكنهم خططوا لبرنامجهم عند تحكمهم فى زمام الأمور وإحكام سيطرتهم . وقد كان هدفهم المعلن الأول هو طرد البريطانيين ، فشرعوا فوراً فى التفاوض على الجلاء من منطقة القنال . أما داخلياً ، فقد ظهر توجه سياستهم عند تقديم قوانين الإصلاح الزراعى التى تحدد الملكية الفردية للأراضى بمائتى فدان فى عام ١٩٥٢ . وللتخلص من أية معارضة محتملة من قبل الإخوان أو الوفد ، تم حل جميع الأحزاب السياسية وحظرها فى عام ١٩٥٣ . كما تم إلغاء الملكية وإعلان مصر جمهورية . وفى عام ١٩٥٤ تم توقيع اتفاقية مع بريطانيا ترتب للانسحاب البريطانى من

قناة السويس ولكنها تسمح باستخدام بريطانيا لها كقاعدة فى حالة الحرب . وفى أكتوبر حاول أحد الإخوان المسلمين اغتيال عبد الناصر أثناء إلقائه لخطبة حول الاتفاقية ، ولم يتوقف الإخوان المسلمون عن انتقاده بصفة دائمة ، فتم القبض على زعمائهم ، وتنفيذ الإعدام فى ستة منهم وألقى الآلاف فى السجون ، وفى عام ١٩٥٦ تم إصدار دستور جديد تم بموجبه إحلال النظام البرلمانى بنظام رئاسى جمهوى . وقد عرفت مصر كجمهورية ديمقراطية - وهو عنصر جديد - وكدولة عربية تشكل جزءاً لايتجزأ من الأمة العربية وتلتزم بالسياسات الاشتراكية الاقتصادية والاجتماعية [٢٢] . وفى عام ١٩٥٦ أيضاً ، ورداً على السحب المفاجىء لقروض بريطانية وأمريكية لتمويل مشروع السد العالى ، أمم عبد الناصر قناة السويس . وجاء الرد على ذلك فى شكل عدوان ثلاثى من البريطانيين والفرنسيين والاسرائيليين على مصر .

ولكن صيحة دولية وضعت حداً لهذا العدوان حيث شجبته الولايات المتحدة بألفاظ توحى بأن القوى الغربية تسلك سلوكاً استعمارياً ، كما هددت روسيا باستخدام القوة . أما بالنسبة للعالم العربى ، بل والعالم الثالث ككل ، فقد خرج عبد الناصر من هذه الأحداث رمزاً للكفاح ضد الهيمنة الغربية .

وقد استمرت درية شفيق فى حملتها من أجل الحقوق السياسية للمرأة خلال تلك الأحداث . وفى مارس ١٩٥٤ ، تم تشكيل مجلس دستورى لتبنى الدستور الجديد أو رفضه ، ولم يكن بالمجلس مكان للنساء . فشعرت درية شفيق أن إبعادهن مصدر للتهديد بالنسبة لهن : « بدون نساء يمكن للمجلس أن يتبنى دستوراً لايوفر للمرأة حقوقها ... فقررت أن ألعب بآخر ورقة . قررت أن أقوم بإضراب عن الطعام حتى الموت من أجل « حصول المرأة على حقوقها السياسية كاملة » (٢٥) . فبدأت فى إضرابها مع التأكيد من حصولها على اهتمام واسع النطاق . فقد أرسلت برقيات إلى الزعماء الكبار فى مصر وإلى وكالات الأنباء المصرية والأجنبية ، مع التصريح بأن هدفها هو الحقوق السياسية الكاملة للمرأة ، معلنة « إننى أحتج على تشكيل مجلس دستورى لاتمثل فيه المرأة . فلن أقبل أبداً أن يحكمنى دستور لم يكن للمرأة دور فى إعداده » . وانضم إليها فى إضرابها أربع عشرة امرأة من القاهرة وبعض عضوات اتحاد بنت النيل فى الاسكندرية . وقد تم إرسال محافظ القاهرة إليها ليخبرها أن الدستور المصرى الجديد سوف يضمن حقوقاً سياسية كاملة للمرأة ، فطلبت درية شفيق منه أن يكتب هذا . فأجاب : « ولكن يامدام درية شفيق ، لايمكن أن أطلب من الحكومة أن تكتب هذا . هذا مستحيل . وهنا طلبت منه أن يكتب ماقد أرسل ليعلنه ، فوافق المحافظ وانتهى الإضراب . وكانت درية شفيق راضية عن النتيجة وعن التعليقات التى أثارها تصرفها فى الصحافة العالمية . فكتبت فى عدد الشهر التالى من بنت النيل

أن الصحافة استقبلت التصرف « بما تضمنه من معانى أعظم وأعمق حتى من حقوق المرأة .... وهو قوة الاتجاه الديمقراطى فى مصر ووضع بنور وعى شعبى جديد فى مصر ... لم يعد يتحمل الصبر على حكم بدون برلمان ، بدون دستور ، بدون حرية » (٢٦) .

وأتاح دستور ١٩٥٦ للمرأة حق التصويت ، ولكنه قصر هذا الحق على من تطلبه من النساء ، وهو شرط لم ينطبق على الرجال ، فسجلت درية شفيق اعتراضاً قانونياً أعلنت فيه أن اتحاد بنت النيل يرفض قبول « كسرة » من الحقوق السياسية . وفى عام ١٩٥٧ قدمت احتجاجا أخر أكثر حدة ، فقد أعلنت للرئيس عبد الناصر وللصحافة المصرية والأجنبية أنها ستقوم بإضراب عن الطعام حتى الموت احتجاجاً ، ضد انتهاك حريتى الإنسانية على جبهتين - الخارجية والداخلية : (١) الاحتلال الإسرائيلى لأراضى مصرية [فقد أخذت إسرائيل وقتها فى الانسحاب من سيناء بعد العدوان الثلاثى] و (٢) بداية الديكتاتورية التى ستقود مصر إلى الإفلاس والفوضى ، « ولتنفيذ تهديدها ، ذهبت إلى السفارة الهندية . وكان هذا آخر موقف عام لدرية شفيق ، فقد أجبرتها زميلاتها فى بنت النيل على الاستقالة ، واشتركن مع كل الجمعيات النسائية الأخرى فى مصر فى التنديد بها على المستوى العام كخائنة . كما حدد عبد الناصر إقامتها فى منزلها وأغلق اتحاد بنت النيل وصحيفة **بنت النيل** أيضاً (٢٧) . واستمرت درية شفيق فى الكتابة ولكن أصيبت بعدة انهيارات عصبية انتهت بانتحارها فى عام ١٩٧٦ .

وقد بدت تصرفات درية شفيق شديدة الدرامية وعدم الاتساق ، كما أن موقفها المتعالى والمتغطرس من عبد الناصر كان مدهشاً فى خطأ حساباته وعدم استيعابه للحقائق السياسية فى مجتمعها . فعبد الناصر ، الذى كان مكروهاً فى الغرب وخاصة فى بريطانيا باعتباره ديكتاتوراً صاعداً كان بطلاً فى بلده ، وبالاحتجاج على ديكتاتوريته ، كانت درية شفيق تلعب مع الطريق الخاسر - أى الغرب . فقد كان انتحاراً سياسياً فى مصر ، حيث هو بطل ، ألا تتفق معه ولو بالكلمات فقط على الأقل . ويبدو أن الكثير من أفعال درية شفيق السياسية ، وبالأخص آخرها ، تمت مع وضع جمهور غربى فى ذهنها . وقد عكس التنديد السريع لزميلاتها المناخ القمعى الذى خلقه النظام السياسى ، فربما قد شعرت زميلاتها بضرورة التنديد الفورى بها باعتبارها خائنة من أجل بقائهن السياسى . ولكن ربما كان الأمر أكثر من مجرد البقاء السياسى ، حيث كان التنديد بها بالفعل تعاوناً مع النظام فى القضاء على النقد الراديكالى . وسواء تميزت تصرفات درية شفيق ونقدها بالفطنة السياسية أم لا ، فقد جذبت الانتباه إلى التعديات الصارخة من جانب نظام يصبح قمعه لنقاده أكثر وحشية

كل يوم ، ومما لاشك فيه أن المجتمع كان يمكن أن يكون أكثر صحة وربما قلت انتهاكات الدولة نوعاً ما إذا كان هناك أكثر من درية شفيق .

ودرية شفيق وزينب الغزالى شخصيتان متناقضتان من عدة نواح . فقد كانت زينب الغزالى متزمتة فى التزامها بالثقافة الأصلية وفى تحرى النسوية - ، أو الذاتية الأنثوية ، على أية حال - بالشروط الأصلية - بينما كانت درية شفيق فى تتبعها للتعليم وللأهداف النسوية على الطراز الغربى ، مثلاً على الإحساس الغربى بالتفوق .

كما تبدو الاثنتان كشخصيتين متناقضتين فى تشكيلهما بطريقة ربما لاتبتعد عن مواقفهما المختلفة من الثقافة الأصلية والتى تأثرت كثيراً بنشأتهما . فبينما تفصح حياة زينب الغزالى عن ثقة شديدة بالنفس وقدرة على الارتفاع إلى مستوى كل حدث جديد والتفاوض حوله بدهاء لتحقيق هدفها وعن العمل بثقة ، متحدية السجن والتعذيب لتخرج بعدها أكثر عزماً وتصميماً ، نجد أن حياة درية شفيق تمثل العكس فى كل شئ تقريباً . فمواقف درية شفيق تتأرجح بين التعالى والاستحياء ، فبالرغم من ذكائها الوقاد والذى لايمكن لأحد أن ينكره ، كانت عاجزة تماماً عن سبر أغوار الحقائق السياسية والاجتماعية للعالم الذى تعيش فيه وتبدو فى كثير من الأحيان غريبة عن هذا العالم . ويبدو أنها قد أصيبت فى النهاية بتمزق فى شخصيتها عندما واجهت محن النظام الناصرى التى انصبت عليها . ومن المؤكد أن درية شفيق كانت شخصية تحتاج إلى التأمل الداخلى وكانت مفكرة وكاتبة لها عدة كتب نثرية وشعرية (منشورة فى فرنسا) . والاختلافات المذكورة هنا بين المرأتين . لاتهدف إلى التقليل من الوعى المهمش والمعذَب والمتأمل لصالح الوعى الواثق والمصمم ، ولكن ربما إلى تقديم نموذجين متضادين للآثار السيكولوجية المحتملة للاستعمار والوسيلة التى ارتبطت وأثرت بها على الرؤية النسوية التى تعتنقها المرأة وتعبر عنها . فاعتقاد زينب الغزالى بتفوق ثقافتها ، وهو اعتقاد تم تغذيته فيها منذ طفولتها ، قد انعكس سيكولوجياً فى صورة إحساس لايهتز بقيمتها وصلابة داخلية حاسمة - مع إصرار على إيجاد النسوية فى إطار الإسلام . وهذا الموقف يقف فى مواجهة الإعجاب الزائد بالغرب والحط من شأن المحلى سواء بالتلميح أو بالتصريح ، وهو مايتمثل فى الخلفية التى جاءت منها درية شفيق وفى ما استقته فى طفولتها وماقد يكون قد انعكس سيكولوجياً فى شكل كره دفين للذات ورفض لها (أو للجزء المحلى فيها) وفى شكل إحساس منقسم وممزق بالذات ، مع مايجب أن يتبع هذا من آلام تنبع من وعى منقسم على نفسه .

ومع ذلك ، لايجب أن نستنتج من هذا أن تعرض أى إنسان لثقافتين ينطوى بالضرورة على التشبع بالاحساس بتفوق ثقافة المستعمر أو أنه يسفر بالضرورة عن إحساس منقسم وغير مستقر بالذات . كما لا ينبغى أن نستنتج أن الجمع بين النسوية والازدواج الثقافى يتضمن تمثل الاحساس بتفوق المستعمر أو يسفر عن إحساس مزعزع بالذات . فلا يبدو لأى من هذين العاملين تأثير على حياة انجى أفلاطون : فقد كانت مزدوجة الثقافة - وهى أيضا قد تعرضت لصعوبات من قبل النظام - فى حالتها ، بسبب نشاطاتها الشيوعية . فقد استمرت فى الرسم أثناء سجنها (١٩٥٩-١٩٦٣) ، متخذة من رفيقاتها فى السجن موضوعاً للوحاتها وقد خلقت بذلك سجلاً حافلاً للنساء داخل السجن .

الفصل الحادى عشر

الكفاح من أجل المستقبل

اشتملت أدوار المرأة المصرية فى النصف الثانى من القرن العشرين على توسع وتحول هائلين ، إذ دخلت المرأة جميع مجالات الأعمال الوظيفية والمهنية بما فيها الطيران والهندسة والمشروعات التجارية الضخمة والسياسة ، حتى أصبحت عضوة فى مجلس الشعب . فالوظائف الوحيدة التى لم تشغلها المرأة هى القضاء ورئاسة الدولة . وقد أصبحت طبيعة اشتراكها ، وتنوع هذا الاشتراك ، فى مجالات الاقتصاد والحياة السياسية والثقافة السائدة والواضحة شديد التعقيد ، فمجرد اشتراكها بالإضافة إلى أعداد النساء فى سوق العمل والضرورة الاقتصادية . لدخلهن بالنسبة لمعظم الأسر من الطبقة المتوسطة ، بجانب دخل الرجل ، كل هذا يعمق ويغير ويشكل الخطاب حول المرأة . كما يزداد التعقيد الذى ينتج عن تغير الواقع الاجتماعى داخل البلد بإضافة جوانب أخرى تنبع من واقع يتخطى الحدود القومية – مثل علاقة مصر بالغرب والأهمية المتزايدة للقوى المحلية وغير المحلية ، وكل هذا يؤثر على الوضع المحلى فى نواح متعددة . فقد مثلت ثروة دول البترول منذ الستينيات ، على سبيل المثال ، فرصاً للعمل بالنسبة للنساء بجانب الرجال ، وربما مثلت أيضاً تأثيراً أكبر للإسلام كمصطلح اجتماعى ، وهو أمر آخر ذو أثر هام على المرأة . وبالمثل ، كانت للثورة الإيرانية وانتشار الإسلام كمصطلح سياسى فى الشرق الأوسط وخارجه ، كما فى باكستان ، مدلولاتها على الوضع فى مصر (بل وفى بلدان عربية وإسلامية أخرى) . كما تلعب كل هذه العناصر دوراً فى تشكيل خطابات اليوم فى العالم العربى بصفة عامة وفى مصر . ولايمكن إلا لدراسة كاملة تركز فقط على هذه العقود أن تقدم تعقيدات الواقع الحالى وخطاباته بطريقة مناسبة . وأنا أبحث هنا بعض الاتجاهات الرئيسية .

بدأت ثورة ١٩٥٢ فى مصر عصراً جديداً بالنسبة للمرأة عن طريق التزامها بالعدالة الاجتماعية وموقفها المعلن من المرأة . وقد أتى أول المؤشرات فى اتجاه العدالة الاجتماعية الجديد للحكومة مع قانون الاصلاح الزراعى الصادر فى سبتمبر من عام

١٩٥٢ ، والذى حدد ملكية الأرض بمائتى فدان لكل شخص وكان الهدف الرئيسى للقانون هو القضاء على سلطة ملاك الأراضى ، الذين امتلك ألفان منهم ٢٠٪ من مساحة الأراضى الزراعية قبل الثورة ؛ وفى نفس الوقت ، أعلنت بنود القانون الأخرى التى تنص على أن الفائض من الأرض سوف يوزع على المزارعين من غير نوى الأملاك مما يعبر عن نية الحكومة فى اتباع سياسة المساواة . وبعد عام ١٩٥٦ عندما دعمت الحكومة مركزها ، اعتنقت « الاشتراكية العربية » وبدأت فى اتخاذ سلسلة من الاجراءات تدل على التزامها بالعدالة الإجتماعية والاقتصادية وبالاصلاح الاقتصادى تحت سيطرة الدولة متمثلاً فى تأميم المصالح التجارية الأجنبية وكل المشاريع التجارية الكبرى فى القطاع الصناعى للاقتصاد والتحكم فى الإيجارات وقوانين الحد الأدنى للأجور وتقديم الخدمات الاجتماعية . وقد غيرت هذه الإجراءات فى النهاية من الهيكل الطبقى فى مصر بطرق أساسية حيث بعثرت الصفوة القديمة وجذبت قطاعاً أكبر من السكان نحو الطبقات المتوسطة .

وقد كان لهذا التحول أهميته بالنسبة للمرأة كما كان بالنسبة للرجل ، فقد أعلنت الدولة التزامها بإتاحة الفرص لجميع المواطنين ، الذين تضمنوا النساء حسب تعريف الدولة نفسها . فقد أعلن الميثاق الوطنى الذى كتبه ووافق عليه مجلس الأمة فى ١٩٦٢ (وهو ميثاق يعيد تنظيم الحياة السياسية والدستورية للبلاد) أنه يجب اعتبار المرأة والرجل شركاء فى العمل . فلم يكن من الممكن تحقيق أهداف الاشتراكية والحرية الاجتماعية إلا من خلال فرص متساوية لكل مواطن للحصول على نصيب عادل من الثروة القومية ، كما أن لكل المواطنين حقاً وواجباً فى العمل ، المرأة بجانب الرجل . « يجب اعتبار المرأة مساوية للرجل وبالتالى يجب أن تسقط عنها القيود الباقية والتى تقيد حرية حركتها حتى تستطيع القيام بدور عميق وبناء فى تشكيل حياتها[١] . ومنذ عام ١٩٥٦ كانت الدولة قد منحت المرأة بالفعل حق التصويت والحق فى تولى المناصب السياسية . وبحلول عام ١٩٥٧ كانت امرأتان قد انتخبتا فى مجلس الأمة وفى عام ١٩٦٢ عين عبد الناصر د . حكمت أبو زيد وزيرة للشئون الاجتماعية .

فمما لاشك فيه أن السياسة التعليمية وسياسات المساواة التى طبقتها الحكومة بقوة فى هذا المجال كانت ذات أهمية قصوى فى إحداث التغيير والتوسع فى أدوار المرأة . وكانت أولى الخطوات قراراً حكومياً صدر فى عام ١٩٥٢ لجعل التعليم مجانياً وإلزامياً للجميع ما بين السادسة والثانية عشر مع تنفيذ التعليم المختلط فى المرحلة الابتدائية ، وهو المتبع حتى الآن[٢] . وفى الأعوام التالية تم إعلان مجانية التعليم فى جميع المراحل ، بما فيها التعليم الجامعى . وكان دخول الأقسام المشتركة فى الجامعات تنافسياً ، أى أنه يقوم على الدرجات بصرف النظر عن النوع ، كما منحت

الدولة إعانات مادية لغير القادرين بجانب الطلاب المتفوقين اعترافاً بتميزهم . وبالاضافة إلى ذلك ضمنت الدولة وظائف لخريجى الجامعة ، فأضافت حافزاً آخر بجانب الحصول على درجة علمية .

ولم تكن هناك حاجة لحوافز إضافية ، فقد كان الطلب على تعليم الفتيات والأولاد والنساء والرجال كبيراً للغاية ، وخاصة فى المناطق الحضرية ، بما لم يمكن العرض من الوفاء بالطلب .

فقد كان على الامكانيات والمدرسين أن يعملوا لأكثر من فترة يومية ، كما تم توسيع معدل الطلاب إلى مدرسين إلى أقصى حد[٣] . ونتيجة لذلك ارتفعت نسبة الطلاب فى المرحلة الابتدائية من جميع من هم فى سن المدرسة إلى ٨٠٪ فى عام ١٩٦٧ بعد أن كان ٤٥٪ فى عام ١٩٥٥ و ٦٥٪ فى عام ١٩٦٠ . ومنذ ذلك الحين ، انخفضت نسبة الالتحاق قليلاً بالنسبة لكلا الجنسين ، ربما انعكاساً لتكدس نظام التعليم وزيادة إنفاق الدولة على الأسلحة بعد هزيمة ١٩٦٧ . ومع ذلك ، استمر التحاق الإناث فى الزيادة بسرعة أكبر من التحاق الذكور ، حتى ضاقت الفجوة بين المعدلين تدريجياً حتى ثبتت فى السبعينيات عند ذكرين أمام كل أنثى فى جميع المراحل [٤].

وأتت أكبر الزيادات فى مشاركة المرأة فى التعليم العالى ، سواء فى الجامعات أو غيرها من المعاهد التعليمية العليا فقد ارتفعت نسبة التحاق المرأة بسرعة وبإيقاع أسرع كثيراً من إلتحاق الرجل . فأصبح معدل الذكور للإناث الذى توقف عند ١٣,٢ إلى ١ فى عام ١٩٥٣ - ١٩٥٤ ، ١,٨ إلى ١ فى عام ١٩٧٦ ، ففى عام ١٩٥٣ - ٥٤ كانت هناك ٦١٢١ امرأة فى الجامعات والمعاهد العليا وبحلول عام ١٩٦٢ ارتفع هذه العدد إلى ١٩٧٦٢ . أما بحلول عام ١٩٨٠ فكانت ١٥٤٠٠٠ امرأة تحمل شهادات جامعية وأصبح عدد حاملات الشهادات الجامعية ربع خريجى الجامعة على مستوى القطر كله[٥] .

وقد نتج عن توفر التعليم للمرأة تغيير كبير فى عدد الموظفات ونمط توظيفهن ، فقد شكلت المرأة ٤٪ من قوة العمل بأجر فى عام ١٩٦٢ ، وكانت معظم الـ ٦١٨٠٠٠ امرأة من الأجيرات الزراعيات غير المتعلمات . ولكن فى عام ١٩٨٢ عملت ١٥٪ من النساء المصريات ، أو مليون امرأة ، فى وظائف رسمية خارج المنزل ، وتركز معظمهن فى المناطق الحضرية . ويعلل دخول المرأة المتعلمة سوق العمل وحده تقريباً لهذه الزيادة [٦] . وتوجد النسبة الأعظم من النساء العاملات فى المجالات المهنية والفنية والعلمية ، حيث تشغل المرأة ٢٦٪ من هذه الوظائف فى البلاد ، وأهم الوظائف التى تزايد فيها توظيف المرأة هى التدريس والوظائف الصحية ، كما شكلت الوظائف

المكتبية والحكومية مجالاً كبيراً لتوظيف المرأة . ولكن المرأة قد اخترقت تقريباً كل المهن ، وخاصة الطيران والهندسة والسياسة والزراعة والطب والقانون والصحافة وصناعة الأفلام والتجارة والراديو والتلفزيون (حيث برزت أكثر ما برزت فى وظائف الراديو والتلفزيون) .

وبالرغم من هذه التطورات واضحة الإيجابية ، إلا أن المشاكل الاقتصادية والسكانية التى واجهت مصر أدت إلى أن تبتعد الدولة عن هدف القضاء على الأمية . فبداية ، استفادت بعض قطاعات السكان من النظام أكثر من قطاعات أخرى . فقد تمتعت المناطق الحضرية ، على سبيل المثال ، بتسهيلات تعليمية أفضل من المناطق الريفية . وبالإضافة إلى ذلك ، استمر النظام التعليمى بدرجة معينة فى الإبقاء على التمييز الطبقى عن طريق تفضيل الموسرين على الطبقات الفقيرة ، سواء حضرية أو ريفية ، حيث كانت الأسر ذات المستوى الاقتصادى المنخفض تعجز فى معظم الأحيان عن إمداد أطفالها بالكتب والملابس بعد سن السادسة ، بل وكانوا يحتاجون مساهمة الأطفال المادية فى مساعدة الأسرة ، كما لم تكن فوائد ذلك النوع من التعليم الإبتدائى واضحة بنفس القدر الذى عليه العمل الذى قد يقوم به الطفل مثل المساعدة فى العمل الزراعى [٧] .

وفى مثل هذا الوضع ، اتجهت الأسر لمنع الفتيات ، اللاتى كانت فوائد التعليم بالنسبة لهن أقل وضوحاً منها بالنسبة للأولاد ، من الذهاب إلى المدرسة بمعدلات أكبرمن الأولاد ، خاصة فى المناطق الريفية . وهكذا تظهر أعداد المتعلمين منذ الخمسينيات تحسناً ولكنها تشير أيضاً إلى حجم مشكلة الأمية التى كان على مصر أن تواجهها ، كما تبين الفجوة بين معدلات التعليم لدى الإناث والذكور . وبصفة عامة ، انخفضت معدلات الأمية من ٧٠٪ إلى ٥٦٪ ما بين عامى ١٩٦٠ و ١٩٧٦ ، حيث انخفضت أمية الذكور من ٥٦٪ إلى ٤٣٪ وأمية الأناث من ٨٤٪ إلى ٧١٪ [٨] .

وأحد العوامل الهامة التى حدت من تأثير المعركة ضد الأمية هو معدل النمو السكانى : فبينما تم التوسع فى البرامج التعليمية زاد عدد السكان من ست وعشرين مليون نسمة إلى ثمان وثلاثين نسمة بين عامى ١٩٦٠ و ١٩٧٦ ، كما تخطى العدد علامة الأربعين مليون فى أوائل الثمانينيات ، حيث كان عدد السكان يزداد بمعدل ٢,٣ ٪ سنوياً ، أى بزيادة حوالى مليون نسمة سنوياً [٩] . ولم تستطيع الإمكانيات التعليمية مجاراة الزيادة ، بالطبع .

ولم يحدث إلا بعد الثورة أن بدأت الدولة فى اتخاذ خطوات للسيطرة على الزيادة السكانية عن طريق تحديد النسل ، بافتتاح أول عيادات تنظيم الأسرة فى عام ١٩٥٥ .

واستمرت الحكومة فى قيادة تنظيم الأسرة خلال الستينيات وحتى حرب ١٩٦٧ ، وبعدها تسبب الإنفاق المتزايد على الأسلحة إلى خفض التمويل فى هذا المجال وفى غيره . وبالرغم من أن أحد مستشارى الحكومة قد أعلن فى أوائل السبعينيات أن تهديد النمو السكانى لمصر يتساوى مع التهديد الذى يمثله العدو الصهيونى [١٠] . وبالرغم من إعلان السادات لتأييده لتنظيم الأسرة ، إلا أن تمويل البرامج لم يتوفر إلا فى أواخر العقد ، حيث انتشرت شبكة تتكون من ٣٦٧٥ عيادة لتنظيم الأسرة فى أنحاء البلاد . وبالرغم من أن التغطية ليست كاملة على الاطلاق ، إلا أنها أفضل بكثير مماهى عليه فى بلدان نامية أخرى . ومع ذلك ، فإن وسائل تحديد النسل غير مستخدمة على نطاق واسع ، فالتقديرات تشير إلى أن ٥ - ٨ ٪ فقط من الأزواج يستعملونها [١١] . أما أسباب هذا فلم تتم دراستها دراسة وافية بعد ، فقد تكون الخدمة غير مناسبة ، إذ قد لاتكون العيادات تقوم بنشر المعلومات على نطاق واسع بكفاءة ، على سبيل المثال ، وربما لاتدعمها حملة إعلانية مناسبة . ومن المحتمل أن الكثيرين يعتقدون (خطأ) أن تحديد النسل ضد تعاليم الإسلام .

كما قد لايرغب الأزواج فى الإقلال من خصوبتهم . فالارتفاع فى معدل وفيات الأطفال (١١٩ وفاة فى كل ألف حالة ولادة ، وربما يرتفع المعدل فى الريف عن هذا) والرغبة فى التأكد من أن بعض الأطفال سيعيشون هما من ضمن الأسباب العديدة لكبر حجم الأسر . كما أن الأطفال يمثلون أماناً ضد العجز فى الشيخوخة ، وأيدى عاملة إضافية ويمكن أن تكون هامة ، خاصة فى المناطق الريفية . وفى الوضع الراهن الذى يسمح للرجل بطلاق بسهل ، قد ترى النساء زيادة الأطفال كرابط نفسى للرجل ، كما أنه يجعل الطلاق مرهقاً مادياً بالنسبة للأب حيث أن عليه الإنفاق على أطفاله . وقد أثبتت الدراسات التى تمت فى مصر وفى غيرها أن هناك صلة قوية بين التعلم وتحديد النسل ، فيتضح أن هناك علاقة طردية فى مصر بين استخدام موانع الحمل والأسرة الصغيرة بين المتعلمين من أهل الحضر [١٢] . ولكن بما أن النمو السكانى يتفوق على معدلات الزيادة فى التعليم ، يبدو أن الحل فى زيادة الإنفاق على البرامج التربوية وبرامج تحديد النسل فى نفس الوقت وهو حل لايبدو ممكناً فى الوقت الحالى ، حيث الوضع الاقتصادى فى مصر مترد .

وهكذا فإن معدل الأمية يظل عالياً لأن الحملة التعليمية لايمكن أن تواكب النمو السكانى الذى يسير جنباً إلى جنب مع انتشار التعليم والفرص التى تتوفر لقطاع كبير من السكان ، وهو قطاع يكفى للتأثير على حدوث التغيير الاجتماعى والثقافى الحقيقى بالنسبة للمرأة والرجل .

وقد تم التقدير بأن الفرص التعليمية المتزايدة والمتساوية ، عن طريق زيادة عدد المتعلمين والسماح لمجموعات جديدة بإرسال أولادهم للمدارس ، وبالتالى تمكينهم من شغل وظائف مهنية وليس حرفية ، قد أحدث تحولاً كبيرا فى بناء الطبقات فى مصر فقد شهد العقد التالى للثورة مرونة اجتماعية وتحرك لأعلى غير مسبوقين فى أية حقبة أخرى من القرن العشرين[١٣] .

وقد تداخل الحصول على التعليم العالى والصعود على السلم الاجتماعى بين الرجال والنساء وحضور المرأة المتزايد فى سوق العمل الحضرى مع تغيير ديموجرافى آخر وهو الهجرة . فمصر ، مثلها مثل الكثير من الدول النامية ، قد مرت بتجربة هجرات كبيرة من المناطق الريفية إلى الحضرية فى العقود الأخيرة بسبب النمو السكانى والتكدس فى المناطق الريفية حيث هناك مساحة صغيرة للتوسع فى العمل الزراعى وللتعلم ومايصحبه من تطلعات ، ولأن أنواع الوظائف ومتطلبات المعيشة المناسبة غير متاحة فى الأماكن الريفية . وبين عامى ١٩٦٠ و ١٩٧٦ تضاعف عدد السكان فى مصر بينما تضاعف مرتين فى المراكز الحضرية وخاصة القاهرة والاسكندرية وبورسعيد والسويس . وقد تضاعف عدد السكان فى القاهرة خاصة بسرعة مابين عامى ١٩٦٠ و ١٩٧٦ ليصبح ثمانية ملايين نسمة بعد أن كان ٤,٨ ولتصبح عاصمة الشرق الأوسط وأكبر مدنها . فبالاضافة إلى العاملين الباحثين عن عمل وأسرهم ، كان هناك عدد كبير من الطلاب أيضاً (بلغ ٢٠٠٠٠٠ فى عام ١٩٧٥) وغالباً مايصحبهم بعض أفراد أسرتهم والباحثين عن وظائف[١٤] . فكثافة السكان فى القاهرة أكبر منها فى نيويورك ، مع أن القاهرة ليست مدينة ذات مبان مرتفعة - وهى حقيقة قد تبرر ازدحامها المتضاعف . وبالرغم من أن الزيادة الكبيرة فى عدد السكان بالمدينة يرجع جزئياً إلى أسباب طبيعية ، إلا أن التدفق من المناطق الريفية يعد عنصراً فعالاً أيضاً . وبالطبع ينظر بعض القاهرين إلى هذه الزيادة بانزعاج ، حيث أن هذا يشكل عبئاً على المرافق الحيوية للمدينة ، وبالإضافة إلى ذلك فإنهم ينتقدون تدفق المهاجرين الذين يسمونهم « بجحافل الريفيين » الذى يصلون بمعدل يسمح لهم بتحويل المدينة إلى ريف بتدفقهم إلى أطراف المدينة بحياتهم الريفية ، بدلاً من أن تحضرهم المدينة[١٥] .

وتجتمع تلك الاتجاهات فى التعليم واتساع قاعدة محو الأمية والصعود على السلم الاجتماعى لتسييل قطاع كبير من السكان بطريقة متزايدة [١٦] . كما يعنى هذا أيضاً أن هذا القطاع الواسع الذى انجذب من الريف بالإضافة إلى نوى الخلفية الحضرية والذين يكونون الطبقة المتوسطة قد ساعدوا على تشكيل الثقافة السائدة وخطاباتها على كل المستويات وفى جميع وسائل التعبير من أدب وسياسة وفكر وفى

العادات والزى . ولأول مرة منذ قرون أصبحت أعداد كبيرة من النساء تشترك فى تشكيل الثقافة السائدة بالإضافة إلى التعبير عنها من قبل قاعدة اجتماعية أكبر(١٧) . وقد انعكست الديموجرافية المتغيرة للإنتاج الثقافى ولإنتاج الخطاب السائد على التلفزيون والأفلام والأدب ، بالإضافة إلى أطرزة الأزياء .

وفيما يختص بالمرأة وموضوعاتها فإنه يبدو الإنتاج الثقافى والخطاب منذ الخمسينيات والثمانينيات ينقسم إلى مرحلتين واضحتين . إذ تميزت المرحلة الأولى بنسوية نشطة تم التعبير عنها فى نشاطات تنظيمية وفى أشكال أدبية تسفر عن وعى نقدى لسياسة الهيمنة بالذكورية فى المجال النفسى وغيرها من المجالات التى لم يتم بحثها من قبل . فبينما توجهت النسويات الأوائل فى هذا القرن إلى التنافس ومحاولة إصلاح الظلم الواضح والمقنن ضد المرأة والذى يتمثل فى القانون وفى الممارسات الاجتماعية المقبولة ، بدأت النساء فى الستينيات والسبعينيات ، بالإضافة إلى الاستمرار فى معركة إصلاح قانون الأحوال الشخصية ، فى إظهار العدوان والاستغلال الخفى وغير الرسمى النفسى والجسدى ، الذى يتعرض له مثل منع الحمل والختان(١٨) . وتدل الأبحاث التى تجرى حالياً على أنه من حيث النشاط التنظيمى الرسمى وغير الرسمى ، بالإضافة إلى الأنشطة الأدبية ، كانت الخمسينيات والستينيات والسبعينيات فترة نشاط نسوى كبير (١٩) .

ففى الأدب ، أنتج جيل النساء اللاتى نضجن فى الخمسينيات والستينيات عددا من الكاتبات النسويات ، أتى معظمهن من طبقات متوسطة حضرية ، وقد كرس هؤلاء أنفسهن للتعبير عن الاستغلال النفسى لحياة الطبقة المتوسطة ، بالإضافة إلى الهجوم على التدمير العارض للمرأة والذى تتيحه الثقافة . ومن بين هؤلاء الكاتبات اللاتى يمكن ضمهن لتلك المجموعة تتميز اثنتان بأنهما أساتذة الإفصاح الدقيق عما هو خفى ومدمر فى ممارسات الهيمنة الذكورية فى الطبقات الوسطى ، وهما أليفة رفعت وأندريه شديد . فقصص أليفة رفعت ساخرة وباردة ولاترحم فى تشريحها الدقيق للفرد المدمر للرجل المصرى والذى تسمح به الثقافة . كما تسجل أندريه شديد ، بعين ثاقبة أيضاً ، وبأسى أوضح ، استغلال وإساءة معاملة المرأة ، من الجدير بالذكر أن الكاتبة الأولى ذات خلفية إسلامية وتكتب بالعربية بينما الثانية ذات خلفية مسيحية وتكتب بالفرنسية ، ولكن فيما يختص بالممارسات الثقافية المعمول بها ، لايوجد خلاف بينهما حول طريقة تقديم كل منهما للإساءة للمرأة والتى تسمح بها الجماعة التى تتم الكتابة عنها سواء مسلمة أو مسيحية .

وبجانب تناول حالات تتضمن عدواناً نفسياً على المرأة ، اهتمت أندريه شديد أيضاً بموضوعات زواج الأطفال وبالوحشية التى تحميها الثقافة وهى قتل المرأة من

أجل « الشرف » . فروايتها « نوم بلا حدود » ، على سبيل المثال ، هى رواية عن صبية تتزوج رغم إرادتها من رجل فى منتصف العمر . وتشغل قصة سيدة القتيلة ، التى تم ذكرها باختصار ، مكاناً مركزياً من المنظور الأدبى والنفسى . فسيدة الأرملة ، تُرى فى إحدى الليالى وهى تتحدث إلى رجل ، بجوار مجموعة من النخيل ، وهو مايجلب لها العار . « فطار لب أبيها وأخيها ، وقتلاها » (٢٠) .

ومع ذلك لم تلعب كاتبة دوراً أهم وأوضح من الدور الذى لعبته نوال السعداوى فى فضح الاعتداءات الجسدية الخفية ، سواء أقرتها الثقافة وقامت بها فى العلن مثل الختان ، أو مستترة تتم فى الخفاء ويتم نكرانها مثل الاعتداء الجنسى على الأطفال ، كما لم تكن هناك نسوية أخرى أكثر إفصاحاً عن هذا وأكثر قدرة على تحدى ممارسات قمع المرأة والهيمنة الذكورية فى الثقافة . وفى روايتها الأخيرة ، تناولت نوال السعداوى موضوعات مثل البغاء وأولاد السفاح ، بالإضافة إلى الاعتداء النفسى على المرأة .

وحتى هذا النوع من إعطاء اسم لما لا يسمى وللأعمال اللاإنسانية الخفية ضد المرأة فلا تكشف إلا عن جزء ضئيل من التوحش واسع النطاق الذى تتعرض له المرأة ، فهناك عدد لايحصى من الممارسات شبه المسموح بها وغير المسموح بها ولكنها أصبحت عادية وروتينية – وكثير منها مازال غير ملحوظ وغير مسجل – ولكن كلها تقع على المرأة . فقد تلمح فقرات مختصرة مثل تلك التى تأتى فى نتائج تقرير كتب عام ١٩٤٦ عن العاملات فى مصنع المحلة الكبرى للغزل والنسيج وهو يذكر أن ٩٠٪ من العاملات كن يعانين من السل ، وهذه إشارة للحرمان الخفى وغير المسجل واللاإنسانية التى تتعرض لها الفتيات والنساء(٢١) . وبالطبع ليست المرأة فقط هى التى تعانى من السل وسوء التغذية والمعاملة السيئة ، فمشاكل الفقر وحقوق الإنسان عامة فى أجزاء متعددة من الشرق الأوسط ، وهى تؤثر على الأولاد والرجال كما تؤثر على الفتيات والنساء . ولكن من بين المحرومين اقتصادياً ، دائماً ما تكون الإناث أكثر حرماناً وأكثر عرضة – للإساءة من الذكور . فالاتجاهات التى تسمح بالمعاملة السيئة وغير العادلة للنساء فى قاعات المحاكم تسمح بالتالى بحرمانهم العارض والدائم وبسوء معاملتهن بوسائل أخرى وفى مجالات غير رسمية .

ومع ذلك ، يجب أن نذكر أن وجود العديد من الممارسات الخفية المدمرة للمرأة داخل المجتمع المصرى لايعنى أن معظم الرجال المصريين والمسلمين والعرب أكثر وحشية تجاه النساء أو أكثر قمعاً لهن من الرجال الغربيين . فقراءة كتاب الوجه الخفى لحواء » لنوال السعداوى بتصويره الحيوى للاعتداءات الصارخة على النساء والفتيات

والتى تعرفت عليها بصفتها طبيبة ، بما فى ذلك حالات الزنا بالمحارم والخروج بنتيجة أنه يقدم حالة الأغلبية العظمى من النساء المصريات التى يعتقد بالتالى أنها سيئة للغاية بالفعل ، سوف يماثل بالفعل الذى عند شخص ينتمى للثقافة العربية عندما يقرأ كتباً عن الاغتصاب والزنا بالمحارم فى الولايات المتحدة أو كتباً تركز على فضح فظائع قمع النساء ومنها يمكن استنتاج أن الكتب تصف الوضع الشائع للمرأة الأمريكية ، التى ستكون بالتالى عرضة للشعور العميق بالشفقة .

وهكذا طورت كاتبات هذا الجيل المذكورات هنا الخطاب النسوى ليصبح بحثاً فى السياسات الجنسية للهيمنة والتضحية بالمرأة فى المواقع غير الرسمية والشخصية للحياة . ويبدو واضحاً أن هذا الاهتمام العلنى بالنسوية قد اختفى عند نساء الجيل التالى ، جيل السبعينات والثمانينيات ، وهو نفس الجيل ، جيل المرحلة الثانية ، الذى ينتشر مابين نسائه ارتداء الحجاب .

فقد كان الحجاب سواء كغطاء للوجه أو للرأس ، قد اختفى تقريباً من المشهد المصرى الحضرى فى العقود المتوسطة من هذا القرن ، ولو أنه لم يختف من المدن الصغيرة والمناطق الريفية حيث استمر ارتداء الحجاب كغطاء للرأس فى كونه القاعدة . فقد كانت الطبقات العليا والمتوسطة فى القاهرة وغيرها من المدن قد تخلت عن الحجاب بالفعل قبل مرحلة عبد الناصر ، وأصبح من النادر أن يرى الحجاب فى المناطق الحضرية بعد الثورة وما صاحبها من مفاخرة لتدعيم وضع المرأة كمواطنة وكعاملة ، فيما عدا الأحياء الشعبية ، وحتى هناك أصبح أقل شيوعاً عما كان من قبل .

وعادة ما يركز الباحثون على عام ١٩٦٧ ، وهو عام هزيمة مصر أمام إسرائيل ، كلحظة بدأ بعدها التيار الإسلامى فى الانتشار . فقد حاول الناس فهم الهزيمة ، التى جاءت كصدمة ، عن طريق عدة تفسيرات - منها على سبيل المثال ، أن الجيش قد انفصل عن الشعب وأصابه الفساد والبيروقراطية ، أو أن مصر كانت متخلفة تكنولوجياً . ويزعم الباحثون أن أحد الأسباب بالتحديد قد لاقى قبولاً عاماً وهو أن الله قد تخلى عن مصر وسمح لأعدائها بهزيمتها لأن المصريين قد تخلوا عن الله . كما ظهرت رؤية مريم العذراء فى كنيسة صغيرة فى إحدى ضواحى القاهرة ، دالة على المكان الذى استراحت فيه العائلة المقدسة فى رحلتها إلى مصر ، مما قد يوضح حالة التدين التى سادت وقتها خاصة وأن مئات الآلاف من المصريين ، مسيحيين ومسلمين ، قد ازدحموا لمشاهدة هذا المنظر الذى استمر فى الظهور لعدة أشهر . وقد صرح رجال الدين من الأقباط أن هذه الرؤية تعنى أن مريم تقول : « أعرف أيها المصريون أنكم حزانى لأنكم لم تعودوا تستطيعون زيارة القدس ولهذا جئت أنا إليكم » (٢٢) .

وإحدى النتائج الأخرى للهزيمة هى فقدان الناس لإيمانهم بعبد الناصر وأيدولوجيته العلمانية وبرنامجه « الاشتراكى » ، الذين تم الحكم عليهم بالفشل ، بعد الهزيمة . فقد جاءت الهزيمة فى لحظة صعبة بالنسبة للحكومة حيث واجه الاقتصاد صعوبات لمجموعة من الأسباب . فلقد ساهمت حرب اليمن (١٩٦٢ - ١٩٦٧) وضياع الموارد وسوء الإدارة والفساد الذى عم المشاريع فى الوطن بالإضافة إلى الطبيعة طويلة المدى لبعض المشروعات التى احتاجت لوقت حتى تأتى بعائد فى أن تواجه مصر أزمات اقتصادية فى الفترة مابين ١٩٦٤ - ١٩٦٥ . فلم يكن معنى هزيمة ٦٧ هو تحمل عبء المهجرين من مدن القناة وهم حوالى نصف مليون أو تكاليف إعادة تعمير المنطقة ومضاعفة الميزانية الحربية لإعادة تسليح الجيش فقط ولكن أيضاً ضعف حكومة عبد الناصر حيث فقدت ثقة الشعب ، ولم تكن فى موقع يمكنها من فرض إجراءات اقتصادية قاسية يرفضها الناس . وبالتالى كانت هذه الأعوام الأخيرة لحكومة عبد الناصر نقطة تحول فى السياسات الاقتصادية الداخلية لمصر . فقد بدأت الحكومة فى تقديم التنازلات للطبقات الغنية والقادرة وأن تتراجع عن سياساتها الاشتراكية - وهو تراجع اتضح بشدة بعد موت جمال عبد الناصر فى عام ١٩٧٠ وخلال السبعينيات خلال حكم السادات .

وقد أصبحت الجماعات الإسلامية أقوى وأكثر انتشاراً فى السبعينيات ، واستمرت فى كسب شعبية منذ ذلك الحين كما أصبح شعارها الواضح هو الزى الإسلامى بالنسبة للرجال والمرأة - ولو أن الزى قد أصبح أكثر ظهوراً وربما أكثر انتشاراً فى حالة المرأة . وقد أسهمت عدة عوامل فى انتشار هذه الجماعات وفى انتشار هذا النمط من النظرة الإسلامية : فقد شجع السادات ، الذى تعرض للهجوم من الناصرية ومن اليساريين عند تراجع الحكومة عن التزاماتها الاشتراكية ، الإخوان المسلمين (ربما بتشجيع من السعودية) حتى يمكنهم أن يعملوا كقاعدة لمعارضة معارضيه . فقد سمح للإخوان باستئناف نشاطاتهم ، التى حظرها عبد الناصر ، كما انتشرت مطبوعاتهم بسرعة بين أعداد كبيرة من الجماهير مما ساعد على انتشار المصطلح الدينى كمصطلح للخطاب السياسى . وبالإضافة إلى ذلك ، أصبح مصطلحهم الدينى هو لغة الانشقاق والرفض السياسى عندما بدأت مطبوعاتهم فى نقد سياسات السادات أيضاً ، خاصة بعد المعاهدة مع اسرائيل ، بعد أن كان نقدهم ينصب على الناصرية والشيوعية فقط ، وبعد إسكات خطابات المعارضة الأخرى - حيث تم حظر المطبوعات اليسارية - أصبح المصطلح الإسلامى هو الوسيلة الوحيدة المتاحة للمعارضة .

بمجرد أن منح الموقف الإسلامى القدرة على كسب الشعبية والشرعية ، كان من

الصعب تحجيمه : فقد كان بإمكان السادات أن يتخذ اجراءات ضد اليساريين والناصريين ، ولكن بمجرد أن كسب الإسلاميون شعبية ، لم يكن بوسعه أن يعرض نفسه لتهمة كونه ضد ماهو إسلامى ، فقد بدأ السادات نفسه فى استخدام مصطلح الدين لكسب التأييد والشرعية ، معلناً التزامه بإقامة دولة تقوم على عمودية : العلم والإيمان(٢٣) .

وبالإضافة إلى ذلك ، لعبت المصالح السياسية الخارجية ، بلاشك ، دوراً مباشراً فى دفع الإسلام كأداة للخطاب السياسى وكلغة للكينونة الاجتماعية . فقد راجت شائعات حول استخدام السعودية وليبيا ، على سبيل المثال ، لأموال البترول فى زيادة عضوية الجماعات الإسلامية بالإضافة إلى تشجيع الزى الإسلامى فى مصر وفى أجزاء أخرى من الشرق الأوسط : فقد قال بعض الرجال والنساء أنه قد تم منحهم مبالغ مالية للانضمام إلى جماعات إسلامية أو لإقناع الآخرين بهذا ، كما حكت بعض النساء أنهن قد منحن مبالغ بسيطة لقاء كل امرأة أقنعتها بارتداء الحجاب ، وانتشرت الشائعات حول رجال هددوا زوجاتهم بالطلاق إن لم يلتزم بالزى الإسلامى(٢٤) .

وفى نفس الوقت كانت الأحوال تدعو للتذمر ، فقد كانت الحكومة قد بدأت بسياسة الانفتاح وأصدرت سلسلة من القوانين الجديدة منها ما يقدم شروطاً ميسرة للمستثمرين الأجانب ، وكان الهدف منها ظاهرياً هو تشجيع الاستثمارات الأجنبية ، العربية والغربية من أجل زيادة التنمية ، بينما أدت هذه التسهيلات ، عملياً ، إلى استثمارات أجنبية مربحة للأجانب وقليل من الوسطاء المصريين فقط فى مجالات غير منتجة مثل السياحة والبنوك والواجبات السريعة - كنتاكى فرايد تشيكن وويمبى ، على سبيل المثال - كما أدت إلى إغراق البلاد بالسلع الترفيهية والاستهلاكية مع الإساءة لصناعات النسيج والملابس والتبغ المحلية . وقد كون بعض المصريين ثروات هائلة خاصة هؤلاء الأفراد ذوى الصلة بالحكومة والذين هم فى موقع يمكنهم من التلاعب بالأمور ، لمصلحتهم ومصلحة شركائهم من الأجانب ، كما تفشى الاستغلال والفساد والاستهلاكية المظهرية بين بعض الفئات وهزت بعض الفضائح الكبرى التى تفضح مثل هذه الصفقات البلد ككل . ففى إحداها برزت الأثرية د . نعمات فؤاد كبطلة قومية عندما نجحت بمفردها بعد جهد فى إلغاء واحد من هذه المشروعات والذى بلغت تقديراته مئات الملايين من الدولارات ، وكانت الصفقة فيه بين شركة عقارات أجنبية وشركة سياحية مصرية تكونت حديثاً وحصلت على قطعة أرض بالقرب من الأهرامات بتسهيلات من أجل إنشاء مجمع سياحى عملاق يشبه ديزنى لاند . ولكن نعمات فؤاد رأت أن مثل هذا المشروع كان سيدمر هذه المنطقة الغنية أثرياً وأن هذه المنشأة على نمط ديزنى لاند كانت ستغطى الأهرامات وأبو الهول إلى الأبد .(٢٥) .

وقد ساد شعور بين المصريين أن الفساد والانهيار الأخلاقى قد شاعا وأنهما مرتبطان بالأجانب من عرب وغربيين ، كما أن التسيب قد أثر على القيم الشخصية والتجارية أيضاً ، فقد عم الإحساس بأن اختلاطاً غير مألوف وغير مقبول ثقافياً بين الجنسين فى الشراب والمواعيد الغرامية والجنس قد بدأ فى الانتشار ، بل وأوحت إحدى الشائعات بأنه فى هذا المناخ المادى بدأت سيدات محترمات فى زيادة دخلهن عن طريق بيع المتع الجنسية للأثرياء العرب (٢٦) .

وبجانب التراجع عن الالتزام بالنصف الفقير من المجتمع وبتساوى الفرص ، غيرت الحكومة اتجاهها أيضاً ، بتبنى سياسة الانفتاح وعن الارتباط بالاتحاد السوفيتى لصالح التحالف مع الغرب ودول البترول العربية المحافظة وإلى تقبل إسرائيل . حيث أشارت الفضائح التى تورط فيها وسطاء مصريون فاسدون إلى ثروة بترولية عربية بنفس قدر المصالح الأجنبية الأخرى كما تم منح العرب حقوقاً فى امتلاك الأراضى والعقارات ، وزادت أعداد السياح من دول البترول العربية وما صاحب هذا من سلوك استهلاكى لافت للنظر .

وقد أفاد فك القيود ، بما فيها القيود على الهجرة ، بعض المصريين من الطبقات المهنية الذين تركوا مصر للسفر إلى دول البترول لعدد محدود من الأعوام ، بصفة عامة ، حتى قدر عدد المصريين العاملين فى الخارج فى دول العالم العربى فى عام ١٩٨٠ بنصف مليون مصرى . وربما بلغ عدد النساء ثلث هذه العدد ، معظمهن من المهنيات (مدرسات وممرضات) ولكن كانت هناك أيضاً الخادمات والمربيات (٢٧) .

وقد شجعت الحكومة هذه الهجرة معتقدة أنها تخفف من عبء البطالة وتجلب لمصر العملة الصعبة التى تحتاجها بشدة . وقد تحقق الهدف الأخير بالفعل حيث سريعاً ما أصبحت مدخرات العاملين بالخارج هى المصدر الرئيسى للعملة الصعبة بالنسبة لمصر ، ولكنها لم تنجح فى تخفيض البطالة ، بل تسببت فى نوع من استنزاف العقول ، فقد هاجر الأكثر مهارة وقدرة على العمل ، وليس العاطلين (لم يتم بعد قياس مدى استنزاف العقول هذا ، وخاصة تأثيره على التعليم (٢٨) . وقد انضم العاملون العائدون ، الذين تخطت أجورهم الأجر الذى يتقضاه العامل فى مصر على نفس العمل بقدر كبير إلى مراتب المستهلكين بدرجة لافتة للنظر ، حيث حصلوا على أجهزة التلفزيون والثلاجات والغسالات ؛ كما امتلأت أسواق القاهرة ، وبور سعيد بسلع استهلاكية مبهرة لايقدر على شرائها معظم المصريين .

وبينما أتت سياسة الانفتاح بثروة مفاجئة للقليلين ، فقد كان لها ، مع مظاهر الفساد الواضحة والاستهلاكية المفرطة ، آثارا سلبية على معظم المصريين ، وزاد من

سوءها تراجع الدولة عن التنمية الداخلية وتخليها عن القطاع العام . وقد تمثلت تلك الآثار فى معدل تضخم عال وأزمات حادة ، خاصة فى الإسكان ، وضآلة الأجور وتخفيض فرص العمل والأحوال الوظيفية السيئة .

كما استمرت معدلات القبول فى الجامعات عالية كما كانت فى السابق ، بل وازدادت ، بينما تم تحجيم القطاع العام ، وهو المصدر الرئيسى للتوظيف . وكانت النتيجة هى تأخر التعيين وانخفاض الأجور وسوء الأحوال الوظيفية ، أما بالنسبة للمتعلمين ، فقد زاد احتمال البطالة ، كما أثبت وعد السادات « بفترة الرخاء » وتأكيده على أن كل مصرى سيمتلك ڤيلا وسيارة بأنه مجرد خيال مبالغ فيه ولايمت للواقع بصلة . وقد جاءت انتفاضة الخبز عندما رفع الدعم عن الخبز فى عام ١٩٧٧ كمثال على هذا الاتجاه : فقد وصف السادات المظاهرات بأنها « انتفاضة حرامية » وبأنها مؤامرة شيوعية ، ولكن رئيس تحرير جريدة الأهرام ، ذات التأثير القوى ، والذى اعتاد تأييد سياسة الانفتاح من قبل بدأ فى كتابة مقالات انتقادية . فقد أشار رئيس التحرير ساخراً إلى أن سياسة الانفتاح نجحت لدرجة جعلت كميات كبيرة من البيرة الألمانية والهولندية والدانماركية والسجائر الأجنبية تتاح فى الأسواق ولدرجة أن عدداً كبيراً من سلاسل مطاعم الوجبات السريعة الأجنبية مثل كنتاكى فرايد تشيكن وغيرها بدأت تغير بسرعة من العادات الغذائية لعامة المصريين ليحل الهامبورجر محل الفول . كما علق فى مقالات أخرى على التباهى بالثروة وبالانفاق فى وسط المعاناة(٢٩) .

وقد ظهر الحجاب أول ما ظهر بين طالبات الجامعات فى المراكز الحضرية الكبرى مثل القاهرة والاسكندرية وأسيوط ، كما أن هؤلاء الطلبة والمهنيين الشبان من الجنسين هم أول من انضم بطريقة رسمية وغير رسمية إلى التيار الإسلامى الذى كان رمزه الخارجى هو الحجاب بين النساء . وبالرغم من أن « التحجب » هو اللفظ الشائع فى الانجليزية للرجوع إلى « الزى الإسلامى » الجديد وأن العربية تستخدم لفظ « متحجبات » ، وإلى أن الزى الذى ترتديه المرأة لايحتوى غالباً على حجاب بمعنى غطاء للوجه ، ولكنه يتضمن مجموعة متنوعة من أغطية الرأس ومجموعة متنوعة من غطاءات الوجه التى تخفيه بدرجة أكبر أو أقل - إذا تم ارتداؤه على الإطلاق . والغرض من هذه الملابس ، بكافة أطرزتها ، هو اتباع تعاليم الإسلام بأن يكون الزى محتشماً ، أى غير مثير جنسياً ، وينطبق هذا التكليف على كل من الرجال والنساء . وعادة مايتم تفسير هذا على أنه عباءات واسعة ، طويلة الأكمام ، تصل إلى الكاحلين ولاتكشف عن تفاصيل الجسد . وقد ابتكر كل من الرجال والنساء أطرزة ملابس تتفق مع هذه التعاليم ، وهى في جوهرها جديدة تماماً ، فهى ليست الزى التقليدى لمصر أو زى أى جزء آخر من العالم العربى أو الغربى ، مع أنها غالباً ماتجمع ملامح الثلاثة معاً . ومع

أنه يسمى الزى الإسلامى ، إلا أن المصطلح يعنى أنه يحقق تعاليم الإسلام الاحتشام وليس أنه مأخوذ من المجتمع الإسلامى فى الماضى .

وبالتالى ، يمكن للرجال الذين يتبعون تعاليم الاحتشام أن يرتدوا جلابيب ذات طراز عربى (بدلاً من الجلابيب المصرية) وصنادل ، أحياناً طرحة طويلة على الرأس ، أو يمكنهم أن يرتدوا بنطلونات وقمصان واسعة . كما ترتدى النساء ملابس من مجموعة متنوعة من الأطرزة ، كلها تشبه الأطرزة الغربية أكثر من الزى الفلاحى التقليدى ، فيما عدا أن الجونلات طويلة تصل إلى الكاحل والأكمام طويلة ومع الفساتين يرتدين أغطية للرأس تتراوح بين إيشاربات وقبعات وبونيهات إلى مايمكن وصفه بأنه « بشنيقات » أو « قلنصوات » من القماش كما ترتدى بعضهن ، حسب تفسيرهن الخاص لشروط الاحتشام ، أغطية للوجه ، تأتى هى أيضاً فى مجموعة من الأطرزة ودرجات الطول والسمك . وأخيراً ، فإن بعضهن يرتدين قفازات أيضاً ، وهذا يبدو غريباً نوعاً ما حيث لم تكن هناك قفازات فى الجزيرة العربية فى زمن محمد ، عندما تم وضع شروط الاحتشام فى الملبس ، ولكن ربما تفسر من ترتديه التعاليم الاسلامية بأنها تتطلب من المرأة أن توظف أحدث مبتكرات الحداثة فى خدمة الاحتشام .

وقد أصبح لشوارع القاهرة بالتالى منظر كرنفالى . فهناك عدة أطرزة للزى الإسلامى النسائى ، بالإضافة إلى الملابس ذات الطراز الغربى التى مازال البعض يرتديها - فقد كانت الملابس الغربية للنساء دائماً ومازالت ، خاصة هذه الأيام تفسر بتحفظ على أنها تستر الجسد العارى . وقد وصف أحد المراقبين المنظر قائلاً : « يندهش أى شخص من عدد النساء اللاتى يرتدين ملابس تشبه ملابس الراهبات الكاثوليكيات قبل ڤاتيكان الثانى ، مع أن ملابسهن المزخرفة وبشنقاتهن « الطويلة وبونيهاتهن عادة ذات ألوان فاتحة وليست داكنة . وأحياناً نرى اليشمك الذى أصبح موضة قديمة أيضاً ولكن أصبح مشهداً نادراً . كما ترتدى أخريات بدلة غالباً ماتكون ذات جاكيت طويلة و« بشنيقة » أو على الأقل إيشارب كبير على الرأس ، تاركات الوجه واليدين فقط بدون غطاء » [٣١] . وحقيقة أن هذا الزى الإسلامى لايشبه الزى التقليدى ، رغم أن الزى التقليدى يحقق جميع متطلبات الاحتشام الإسلامى ، ربما تكون ذات مغزى مثلها فى ذلك مثل الحقائق الأخرى الخاصة بالزى الإسلامى ، ففى العصور الحديثة أصبح الزى التقليدى مرتبطاً بالطبقات الدنيا وطبقة الفلاحين ، وهكذا يحدد الزى التقليدى هوية من يرتديه على أنه ينتمى لهذه الطبقات ، بينما يمحى الزى الإسلامى ، الذى يمكن اعتباره زياً ديمقراطياً ، الأصول الطبقية .

وتشير الدراسات إلى أن الشباب والإنجاز التعليمى العالى هما مايميز المنتمين

للتيار الإسلامى الجديد . فبالنسبة للرجال ، الذين أجريت عليهم دراسات أشمل والذين تتوفر المعلومات حولهم ، فقد انضموا إلى جماعة إسلامية عادة من سن السابعة عشرة إلى الثانية والعشرين ، بينما النساء الجامعيات اللاتى ارتدين الزى الإسلامى فقد كن عادة فى أواخر المراهقة وأوائل العشرينيات ، ونادراً ماكن أكبر من هذا[٣٢] وعادة ما يكون الرجال والنساء معاً من طلاب كليات الطب والهندسة والعلوم العسكرية والصيدلة التى تتطلب أعلى الدرجات للالتحاق بها ، رغم أن بعضهم من خريجى المدارس الثانوية أو الفنية .

وهناك عاملان آخران يعدان من أهم عوامل الالتحاق بالحركة الإسلامية المعاصرة سواء بطريقة رسمية أو غير رسمية بين الشباب : وهما أنه فى معظم الأحيان يكون الأعضاء من الطبقات المتوسطة الجيدة أو ، وهو الأغلب ، من المرتبة الدنيا من الطبقة المتوسطة ، وغالباً ما يكونون نوى خلفية ريفية أو من عائلات هاجرت حديثا إلى المراكز الحضرية . (وقد تم تحديد الطبقة فى هذه الدراسات حسب الجمع مابين عاملين يضمان المستوى التعليمى للآباء ونوع عملهم) .

وقد أظهرت دراسة أجريت بين النساء المحجبات وغير المحجبات فى جامعة القاهرة ، تقوم على استجابات مائتى امرأة من كل مجموعة ، بوضوح أن هناك تناسباً طردياً مباشراً بين التحجب وبين المستوى التعليمى لكلا الأبوين لدرجة أن المستوى التعليمى للأبوين كان إشارة تنبؤية قوية على ما إذا كانت البنت سترتدى الحجاب أم لا . وهكذا فإن نسبة كبيرة من آباء النساء المحجبات لم يتقدموا فى دراساتهم بعد محو الأمية ، أو التعليم المتوسط على أفضل الأحوال ، مقارنة بآباء غير المحجبات الذين كانوا عادة من خريجى المدارس الثانوية أو الجامعة ، وبالمثل ، كانت نسبة كبيرة من أمهات المحجبات من نوات التعليم المحدود للغاية أو كن أميات بالمقارنة بأمهات غير المحجبات (بنسبة ٦٧٪ إلى ٤٧٪) . ومن الجدير بالذكر ، أن معظم المحجبات (٧٧٪ منهن) أتين من عائلات كانت بها محجبات أخريات ، وفى نسبة كبيرة من الحالات (٨٢٪) كانت المحجبة هى الأم [٣٣] . أى أنه بالنسبة لمعظم الحالات كان تبنى الزى الاسلامى ليس دليلاً على الابتكار ، والتأقلم مع القوانين الاجتماعية الجديدة والمقبولة ولكن ، على العكس ، كان تبنى نسخة « حديثة » من تقاليد الزى التى اعتدن عليها واعتادت عليها عائلاتهن .

وتصلح هذه النتائج الخاصة بالطبقة والخلفية التعليمية للرجال الذين ينضمون للجماعات الإسلامية أيضاً . فكما هو الحال بالنسبة للطالبات المحجبات ، كان الرجال فى أغلبهم ممن يحاولون الحصول ، أو من حصلوا بالفعل ،على مستوى تعليمى أفضل مما كان عليه آباؤهم ، أما الأمهات فقد كن دائما أميات أو حصلن على قدر محدود من

التعليم . وقد كانت أمهات الرجال والنساء معاً مصادر هامة للقيم « التقليدية » والإسلامية . فلقد كان للعضو الذكر النمطى فى الجماعات الإسلامية ، على سبيل المثال ، أبوان ينتميان للقرية وهما يحتفظان « خاصة الأم » بأخلاق وقيم القرية وقد استقى هو من أمه « جرعة كبيرة من الدين والتقاليد »[٣٤] .

وإذا نظرنا إلى هذه النتائج مجتمعة ، نجد أن هذه الدراسات تشير إلى عدد من الأشياء المشتركة فى التكوين النفسى - الاجتماعى لمن ينضمون إلى التيار الإسلامى وفى المشاكل التى تواجههم والاستراتيجيات التى يلجأون إليها للتكيف مع تلك المشاكل . فعادة هم من المتحركين إلى أعلى سواء تعليمياً أو مهنياً - أو على الأقل ممن يمتلكون قدرات وتطلعات المتحركين إلى أعلى ، رغم أن المجتمع يهدد باحباط هذه التطلعات - وهم يواجهون الحياة المضطربة للمدن الكبرى ، والتى تتلاشى فيها هوية الأفراد ، لأول مرة ، حياة المدن التى تظهر فيها بوضوح عدم المساواة والاستهلاكية والمادية والقيم الأجنبية والممارسات التجارية المشبوهة والمرتبطة بالحضور الأجنبى - سواء غربى ، أو عربى .

أما النساء فهن ، بصفة عامة ، أول جيل من النساء في عائلاتهن يندمج الرجال والنساء فى البحث عن أسباب هذا الأنتساب وشعورهم به .[٣٥]

إن الانضمام إلى التيار الإسلامى يجلب الارتياح عن (طريق تقديم إحساس بالجماعة ، فجماعات الرجال ، ذات التنظيم الرسمى ، توكد على الأخوة والتأييد المتبادل والمشاركة ، وهى بالفعل تقوم مقام الأسرة الممتدة - وهو جانب نو جاذبية خاصة بالنسبة للأفراد الذين انتزعوا من جنورهم فى بيئتهم الجديدة الغريبة [٣٦] . وبالرغم من أن جماعة الأخوات غير رسمية وهى أقل تنظيماً من الجماعات ذات التنظيم الرسمى ، فإنها قادرة بلا شك على تقديم إحساس مماثل بالجماعة وبالتأييد المتبادل والاشتراك فى القيم .

وفى الأساس ، يعبر تبنى الزى الإسلامى والانضمام إلى التيار الاسلامى عن تأكيد العادات الأخلاقية والاجتماعية التى اطمأن لها واعتاد عليها هؤلاء الذين تبنوا هذا الزى وانضموا إلى هذا التيار - وخاصة فيما يتعلق بالاختلاط مع الجنس الآخر . أما بالنسبة للنساء ، فيبدو أن للزى الإسلامى كثيراً من المميزات العملية الواضحة أيضاً . فعلى أبسط المستويات هو زى اقتصادى ، حيث يوفر هذا الزى على من ترتديه تكلفة الحصول على الموبيلات الحديثة واقتناء طقمين أو ثلاثة . كما يحميهن هذا الزى أيضاً من معاكسات الرجال ، فقد صرحت بعض النساء ، فى ردهن على استفتاء، أن ارتداء الزى الإسلامى تسبب فى اختلاف ملحوظ فى الطريقة التى أصبحن يعاملن بها فى الأماكن العامة[٣٧] .

وتفسر هذه الميزات العملية لماذا تتبنى نساء الجامعات والمهنيات بالتحديد الزى الإسلامى - فهن نساء يغامرن يومياً بالخروج إلى الجامعات المختلطة وأماكن العمل

التى تجمع بين الجنسين فى وسائل المواصلات العامة المزدحمة فى مدن ما زال الفضاء الاجتماعى الذى يجمع بين الجنسين فيها واقعاً اجتماعياً غريباً وغير مريح بالنسبة لكل من الرجال والنساء ، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار الجذور القروية القوية لعدد كبير من السكان . وبالتالى يضع الاستدعاء الطقسى من خلال الزى ، لفكرة التفرقة بين الجنسين الواقع المختلط فى إطار يجرده من التوتر وعدم الاحتشام فى نفس الوقت ، فهو يعلن أن وجود المرأة فى الأماكن العامة ليس تحدياً أو اختراقاً للأخلاقيات الاجتماعية الثقافية والإسلامية .

كما أن للزى عدداً من الميزات العملية الأخرى . فارتداؤه ، على سبيل المثال ، يدل على التزام من ترتديه بتعاليم الإسلام الأخلاقية والجنسية ، وهذا ذو أثر تناقضى ، فقد شهدت بعض النساء أنه يسمح لهن بعقد صداقات مع الرجال وبأن يرين معهم دون خوف من اعتبارهن منحلات أو من تلويث سمعتهم ، فقد صرحت النساء بأنهن كن يتجنبن التحدث مع الرجال قبل ارتداء الزى الإسلامى ، ولكنهن يشعرن الآن بالحرية فى المذاكرة مع الرجال فى الفصول أو حتى السير معهم حتى المحطة دون أية إساءة لسمعتهن [٣٨] وفى عصر تكاد تختفى فيه الزيجات التقليدية وتحتاج فيه المرأة لإيجاد زوج لها ، تعتبر الملابس التى تمكن المرأة من الاختلاط بالرجال إلى حد ما ، وفى نفس الوقت تدل على التزامها بتعاليم أخلاقية حازمة (تجعلها جذابة كزوجة) ذات ميزة كبيرة من كل النواحى .

وهكذا ، فإنه بارتداء النساء للزى الإسلامى ، أوجدن لأنفسهن مساحة عامة شرعية ، بالفعل ، على قول أحد المحللين للظاهرة ، وبهذه الوسيلة تم إعادة تعريف المساحة العامة ليكون للنساء مكان فيها[٣٩] . فتبنى هذا الزى لايعلن أن مكان المرأة فى المنزل ولكن ، على العكس ، يقنن وجودها خارجه . وبالتالى ، يبدو أن انتشار الروح الإسلامية بين النساء اللاتى نضجن فى السبعينيات والثمانينات - أى نساء المرحلة الثانية - لايمكن أن يعتبر تراجعاً عن الاستقلال والذاتية الأنثوية التى أكد عليها جيل النساء الذى سبقهن مباشرة . فبالرغم من أن صوت النسوية الواضح وربما حتى الوعى النسوى . قد يكونا غائبين ، إلا أن التحاق النساء بالجامعة وبالمهن والأماكن العامة بأعداد لم يسبق لها مثيل وإتاحة فرص التعليم وشغل الوظائف المهنية من قطاعات أعرض كثيرا من السكان عن ذى قبل لايمكن أن يعتبر رجعياً ، حتى وإن بدأ الزى الذى يرتدينه لتحقيق هذه القفزات بسهولة محافظاً .

وبالإضافة إلى ذلك ، يبدو أن اللغة الخاصة بتحقيق أهداف الاستقلال والذاتية الأنثوية ، سواء كانت لغة « النسوية » « والزى الغربى » أو لغة « الإسلام والحجاب » هى إلى درجة كبيرة فى هذين الجيلين الآخريين كما هو الحال فى الأجيال الماضية ، وليدة للطبقة وتقسيمات المجتمع إلى حضرى وريفى . فتحقيق هذه الأهداف عن طريق

لغة الزى الغربى والعلمانية « والنسوية » الصريحة يسود بطريقة نمطية واضحة فى الطبقات المتوسطة فى الحضر - وبالتالى فإن « النسوية » كحركة سياسية قد تستحق الوصف بأنها « نخبوية وجزئية ومنفصلة عن قاعدة المجتمع » - بينما يمثل سعى المرأة إلى نفس الأهداف بلغة الإسلام والحجاب قضية الاستقلال على مستوى القاعدة (٤٠) .

ومن هذا المنطلق فإن النقد الذى يوجهه الجيل القديم من النسويين والذى ينتمى إلى الطبقة المتوسطة الحضرية للجيل الجديد من النساء « عودتهن الحجاب » هو نسخة أخرى من حرب الطبقة القديمة وإحدى طرق وصف العملية التى أدت إجتماعيا إلى عالم يندمج فيه الجنسان - حيث يختلط الرجال بالنساء فى الجامعات وفى وسائل النقل المزدحمة وفى المهن المختلفة . وفى مواجهة مثل هذه الضغوط والمستحدثات ، يبدو الحفاظ على تقاليد الزى السائدة فى الأسرة مع تبنى نسخة من هذا الزى تدل على الحراك التعليمى والمهنى إلى درجة أعلى من السلم الاجتماعى قبل كل شىء استراتيجية عملية للتكيف ، تمكن المرأة من التعامل مع العالم الجديد مع التأكيد على القيم التقليدية التى تربت عليها .

وهكذا ينطوى الانضمام إلى الجماعات الإسلامية ، أو الانضمام غير الرسمى للتيار ، كما هو الحال بالنسبة للنساء كما هو واضح ، على الراحة التى تنتج عن الإتيان بقيم بلد المولد والطفولة إلى المدينة بأساليبها الأجنبية وأخلاقيتها العاصفة.

ويعتبر هذا الجانب السيكولوجى والاجتماعى من بين أهم العناصر التى ينطوى عليها هذا الاتجاه ، فالراحة الداخلية والثبات ، وهو غالباً ما يوصف بالشعور بالسلام والمركزية الذى يجلبه انتساب الفرد الرسمى أو الشعبى إلى الإسلام ، هى من الملامح البارزة فى روايات العقود الأخيرة لظهور الزى الإسلامى وللانضمام للتيار الإسلامى كخطاب سائدا للكينونة الإجتماعية .

هى أنها تشير إلى تغيير ديموجرافى واسع النطاق - تغيير قد أدى إلى ديمقراطية الثقافة والعادات السائدة ، كما أدى إلى الانتشار التدريجى لمفردات الزى والكينونة الاجتماعية من أسفل ، من الطبقات المتوسطة التى ظهرت حديثاً ، بدلاً من الطبقات العليا والمتوسطة ذات الثقافة التى سادت من قبل . وهذا التغيير إلى لغة اجتماعية ثقافية محلية يسهل استيعاب الطبقات المتوسطة الحضرية حديثة العهد . بالتعليم لمعطيات الحداثة ولواقع اجتماعى يقوم على تكامل الجنسين . ومن هذا المنظور يمكن اعتبار الزى الإسلامى كزى رسمى للانتقال وليس لرد الفعل يمكن اعتباره تبنياً للزى الغربى - مع تعديلات تجعله مقبولاً لأفكار من ترتديه عن الاحتشام وليس عودة للزى التقليدى .

وهكذا فإن الزى الإسلامى أبعد مايكون عن الدلالة أن من ترتديه تتجمد فى عالم التقاليد وفى الماضى ، ولكنه زى رسمى للوصول يشير إلى دخول عالم الحداثة والعزم على السير قدماً فى هذا العالم .

وباعتبار الحجاب والتيار الإسلامى معبرين عن تقاليد شخصية وعائلية وعن عادات خاصة بالزى وأخلاقيات وكعاكسين لفهم رجل الشارع للإسلام ، فإنهما لايقدمان للجيل السابق من النسويين وغيرهم من النقاد سبباً أقوى للهجوم عليهما من أسباب هجوم هدى شعراوى وقاسم أمين على الحجاب . ولسوء الحظ ، مع ذلك ، يعبر الإسلام (أى اسلام المؤسسات والقانون) عن اسلام مختلف عن الرسالة الأخلاقية التى يسمعها ويقرأها رجل الشارع بالطبع فى القرآن ، ولسوء الحظ أيضا ، فإن هذا الإسلام ، غير المتسامح مع أى فهم للدين عدل فهمه هو ، وهو فهم سلطوى ، ذكورى متعصب وعدائى للمرأة ، كان وما زال هو النسخة المعترف بها للإسلام ، إسلام الأقوياء سياسياً . وهذه المعانى التى تختلف بعمق للإسلام تتواجد جنباً إلى جنب ، فهناك المعنى الشخصى كمصدر للتصالح الروحى والأخلاقى بالنسبة لهؤلاء الذين نشأوا فى بيئات تقليدية والمعنى السياسى والتاريخى كنظام قانوني وحكومى يفرضه المهيمنون سياسياً ، وتقف هذه المعانى وراء الآراء عميقة الاختلاف حول الإسلام التى يتمسك بها الجيل السابق من النسويين والجيل الحالى من النساء اللاتى يرتدين الزى الإسلامى . فهم يرون ويتجادلون حول إسلاميين مختلفين .

وهذه الهوة العميقة التى تفصل إسلام الشخص العادى ، وهو ماتعلن النساء ولاءهن له عن طريق الانضمام للتيار الإسلامى ، عن إسلام المؤسسات هو موضوع لم يلق مايستحقه من بحث وتحقيق . وعادة مايفترض أثناء المناقشات أن تبنى المرأة للزى الإسلامى يدل على ولائها لعادات اجتماعية وأخلاقية « متحفظة » وعادة مايفترض المناقشون أيضاً أن هذا الولاء يعنى أوتوماتيكيا التأييد لهيمنة الذكر وخضوع الأنثى . وبالتالى ، فإنه لم يتم بعد البحث فى المواقف « النسوية » المحتملة لنساء يرتدين الزى الإسلامى – أى المواقف التى تؤيد استقلال ومساواة المرأة التى يتم التعبير عنها بلغة تختلف كلية عن لغة النسوية الغربية والنسوية التى تدين بالولاء لها .

ومن بين الأبحاث المنهجية القليلة فى آراء النساء « المحجبات » حول دور المرأة بحث زينب رضوان وزملائها ، والمذكور آنفاً . فقد سألت زينب رضوان عددا من طالبات الجامعة المحجبات وغير المحجبات عدداً من الأسئلة تتناول تعليم المرأة ودورها فى البيت وفى الزواج وفى مكان العمل وفى الحياة العامة والسياسية . وقد أشارت نتائج الاستفتاء ، كما تؤكد زينب رضوان ، إلى أن المحجبات كن دائماً أكثر تحفظاً وأقل « نسوية » من أخواتهن من غير المحجبات . فقد اعتقد عدد أكبر من غير المحجبات بأهمية تعليم المرأة على سبيل المثال ،) ٩٣٪ لغير المحجبات و ٨٨٪ للمجبات) ، كما أن عدداً أكبر من غير المحجبات رأى أن للمرأة الحق فى إكمال تعليمها إلى أعلى المستويات (٩٨٪ إلى ٩٢٪) للمحجبات وبالمثل ، كان عدد الطالبات

غــيــر المـحــجــبــات اللاتى قـــلن بإمكانيــة عــمل المرأة خـــارج المنزل أكــبــر من عــدد المحجبات(٩٥٪ إلى ٨٨٪) ، كما صرح عدد أكبر من غير المحجبات بينهن للعمل عقب التــخــرج (٨٨٪ إلى ٧٧٪) ومن الجــدير بالذكــر أنه فــى مـســألة عــمل المرأة أشــارت استجابات المجموعتين أن هناك فجوة بين مـاتعتقده النساء عموماً وبين مايعتقدن أنه مناسب لهن . وهكذا اتفقت الأغلبية فى كلتا المجموعتين مع الاقتراح بأن هدف تعليم المرأة هو تمكين المرأة من أن تصبح زوجة صالحـة (٥٤٪ بالنسبة لغير المحجبات و ٧٦٪ بالنسبة للمحجبات) ، وأقلية قليلة فى كلتا المجموعتين رأت أن الغرض هو إعداد المرأة للوظيــفــة (٥٪ و ٢٪) ، وفى نفس الوقت ، اتفـقت أغلبيــة كـبـيــرة فى كلتــا المجموعتين ، كما ذكرت ، على أن المرأة قادرة علـــى العمل دائما ولـــيس إذا أرادت أو احتاجت لهذا فقط ولكنهن صرحن بأنهن سيبحثن عن وظائف لأنفسهن . كما اتفقت كلتـا المجـمـوعـتين على أن أنسب الأعمـال للمـرأة هو التـدريس (٤٣٪ بالنسـبـة لغير المحجبات و ٥١٪ بالنسبة للمحجبات) يليه الطب (باستثناء التمريض ، ٣١٪ بالنسبة لغير المحجبات و٤٨٪ بالنسبة للمحجبات) [٤١] .

وبالنـسبة للحياة السياسية ، اعتـقد عدد أكـبر من غــير المحجبات أن المرأة يجب أن تحصل على نفس الحقـوق والواجبات فى الحياة العامـة مثلها فى ذلك مثل الرجال (٨١٪ إلى ٥٣٪) ، كما اتفق عدد أكبر من غير المحجبات على أن للمرأة الحق فى شغل أعلى المناصب (٩٠٪ إلى ٦٣٪) . وبسؤالهن عما إذا كان ينبغى أن تكون هناك مسـاواة بين الرجل والمرأة فى الزواج ، أجمـعت ٦٦٪ من غير المحجبات و ٣٣٪ من المحجبات على أن هذا هو الوضـع الصحيح [٤٢] .

وهكذا ثبت صحة قول زينب رضوان فى تقريرها أن المحجبات كن باستمرار أكثر تحفظاً وأقل نسوية من غير المحجبات . ولكن هـذه الأرقـام أكثر وضوحـاً فى إظهار التشابه بين مجموعتى النسـاء ، المحجبات وغير المحجبات ، ولدلالتـهـا على الأغلبيـة الساحقة فى تأييد المجبات لحقوق المرأة فى التعليم وفى العمل ، وفى أن الأغلبية تؤيد المساواة فى الحقوق السياسية وفى الحياة العامة ، كما تؤيد نسبة كبيرة منهن المساواة حتى فى الزواج . وفى كل هذه المسائل ، لاتتفق آراء المحجبات مع المفـهوم التقليدى عنهن على أنهن يرين أن مكان المرأة هو المنزل ولأن المرأة مواطنـة من الدرجة الثـانيـة بلا حقوق سياسية أو حقوق للعمل بأجر خارج المنزل . وبالرغم من أن الأغلبية وافقت على الاقتـراح بأن الغـرض من تعليم المرأة هو جـعلها زوجـة أفضـل ، إلا أن مـجـموع إجـابتـهن فى مسـائل دور المرأة وحقوقـهـا يشيـر إلى أن معظمـهن كن باستـمـرار مع

التعليم ومع حق العمل ومع إتاحة سبل الإنجازات المهنية بالنسبة للمرأة ومع الحقوق السياسية المتساوية ، أما المسألة الوحيدة التى لم تحصل على تأييد أغلبية المحجبات اللاتى أجبن على الاستفتاء فهى المساواة فى العلاقة الزوجية .

وبجانب أن هذه الإجابات لاتتفق مع مفهوم أن مكان المرأة فى البيت ، والذى يرتبط بالاسلام التقليدى فإنها لاتتفق أيضاً مع آراء الشريعة حول المرأة ، رغم أنها تتوافق مع بعض تفسيرات دور المرأة التى قدمها الأخوان المسلمون وغيرهم ، مثل زينب الغزالى .

فالقانون الشرعى الإسلامى كما يفسر عادة وكما يطبق بالفعل فى مصر الآن يسمح بتعدد الزوجات وبالطلاق الميسر بالنسبة للرجل من بين أشياء أخرى . وإذا نظرنا إلى مفهوم الاختلاف بين حقوق الرجل وحقوق المرأة فى الزواج والتى تعبر عنها هذه الأفكار القانونية ، فأى مكان هنالك لأى إيمان بين المحجبات ، عموماً ، وليس فقط ٣٨٪ منهن ، بالمساواة الزوجية ؟

ويشير الاختلاف بين آراءالمحجبات وبين آراء الشريعة والإسلام بتفسيره التقليدى إلى أنه ربما تكون لهولاء الناس فكرة غامضة فقط عما يختص بالتفاصيل الصغيرة المقدسة فى الإسلام الرسمى وفى الشريعة بخصوص المرأة وهو يعتمد على فهمن وإحساسهن بالإسلام فى تكوين أفكارهن أو ربما يكن واعيات بتفاصيل التفسيرات التقليدية ولكنهن يختلفن معها - كما فعلت زينب الغزالى فيما يختص بحياتها ، فبعض الأنشطة التى تقوم بها بعض المحجبات ، مثل استعادة حق حضور الصلاة فى المساجد ، تؤيد الرأى القائل بأن المحجبات يتحدين ممارسات الإسلام الرسمى بخصوص المرأة إلى حد ما . ولكن لايتوفر بحث كاف عن عودة المرأة المسلمة إلى المسجد ومغزاها .

ولسوء الحظ ، لم يستطلع الاستفتاء رأى النساء فى تفسيرات الإسلام التقليدى والشرعى لتعدد الزوجات أو لحق الرجل فى الطلاق والنقص العام لحقوق المرأة فى الأشكال السائدة للزواج . ومع ذلك ، فقد تم سؤالهن عما إذا كن يوافقن على تطبيق القانون الشرعى فى كل شىء كمشروع متكامل يهدف إلى رفع المجتمع إلى « مستوى أعلى من الوعى الإسلامى » (ويتضمن المشروع أيضاً تعليماً دينياً معدلاً بالنسبة للصغار والكبار) وقد اتفقت ٦٧٪ من المحجبات على تقديم برنامج عام للإصلاح يتضمن التطبيق الإجبارى للقانون الشرعى . ومن المدهش أن ٥٢,٧٪ من غير المحجبات اتفقن أيضاً مع هذا الاقتراح .

وإذا أخذنا تقبل المحجبات لفكرة شغل المرأة للوظائف وتقلدها الوظائف السياسية العليا وحصولها على أعلى مستويات التعليم واشتراكها المتكافئ فى الأمور السياسية والمدنية ، ولعدد كبير من النساء فى أمور الزواج ، يبدو هذا التأكيد على تطبيق القانون الشرعى دلالة على الإيمان بالعدل الكامن فى الإسلام وفى الإيمان بأن هذا العدل يجب أن يكون منعكساً فى قوانين الإسلام ، بالإضافة إلى غموض فكرة مايمكن أن يكون شريعة . والأكثر غرابة هو رغبة غير المحجبات فى فرض تطبيق القانون الشرعى إذا نظرنا إلى آرائهن « النسوية » والآراء حول استقلال النساء الذى عبرت عنه معظمهن . فنتائج استطلاعات زينبت رضوان وفريقها من الباحثين تشير إلى الاعتقاد بأن الإسلام يقوم على العدل وأن العدل قائم بلا شك فى قوانينه ، ويصاحب هذا غموض حول محتوى القانون الإسلامى ، وهذا ليس مقصوراً على المحجبات ولكنه اعتقاد سائد بين الشابات بصفة عامة . ولسوء الحظ ، لم يُطلب من أى من المجموعتين أن تعبر عن فهمها للقانون الشرعى الخاص بالمرأة ، كما لم يتم سؤالهن ، بشكل أكثر تبسيطاً ، عن رأيهن فى الزواج من رجل اختار أن تكون لديه زوجات إضافيات .

وليس من المستغرب فى الواقع ، أن يكون القانون الإسلامى وتعاليمه غامضة بالنسبة للنساء عموماً ، سواء كن محجبات أو غير محجبات ، فقد صرح الباحثون الذين تعاملوا مع جماعات الرجال أنهم عادة مايجدون غموضاً فى أفكار الرجال حول تفاصيل الإسلام ، فهم يصرحون بأن القاعدة العريضة من أعضاء المنظمات الإسلامية الذكورية غالباً مايكونون قليلى المعلومات عن كثير من الأمور التشريعية « بالرغم من الحماس الشديد للدين بل وأن أكثرهم تعبيراً عن هذا الحماس وأكثرهم قدرة على النضال السياسى من أجل الدين هم أيضاً قليلو المعلومات . وحتى الأعضاء المركزيين سياسياً فى الجماعات الإسلامية مثل هؤلاء الذين تم القبض عليهم فى محاولة اغتيال رئيس الوزراء عام ١٩٧٧ لايبدون على علم بالتفاصيل الوثيقة لدينهم ، وبالرغم من حماسهم الشديد فى الأمور السياسية ، إلا أنه لم يكن لديهم أفكار واضحة عن أهدافهم السياسية أو برامجهم (٤٣) .

وقد صرح أحد المحللين الذين أجروا مقابلات مع المجاهدين الإسلاميين بأنه :

عندما يتم إقناع المجاهدين بالتصريح بأيدولوجيتهم ومواقفهم وأحاسيسهم ، يخرج المستمع بانطباع عام واضح عما يقفون ضده ولكن بانطباع غامض ، وإن كان مشرقاً بما يمكن أن يفعلوه إذا تولوا السلطة . فهم يحملون عداوة راسخة للغرب

وللشيوعية ولإسرائيل . فأى حاكم يتعامل مع أى منهم ، أو يصادقهم ، يكون قد خان الإسلام . كما لا يوجد مكان فى مجتمع اسلامى حقيقى للثروة المفرطة والإسراف والفقر المدقع والاستغلال والربا .

وهم لايتفقون مع أى من الأنظمة فى العالم العربى والإسلامى تقريباً ويعزون كثيراً من جوانب تدهور السلوك فى مصر إما إلى تأثير الغرب أو إلى بعثرة أموال البترول ، كما يعتقدون بشدة أنه إذا تم تطبيق « الإسلام الحقيقى » ، فإن مصر والعالم الإسلامى سينعمان بالاستقلال والحرية والرخاء والعدل وسيكونان مجتمعات صالحة (٤٤) .

فكما هو الحال بالنسبة للنساء ، يستمع الشبان المرتبطون بالإسلام إلى صوته الأخلاقى ، وهو صوت يدعو المسلمين بإلحاح إلى السلوك العادل ويؤكد باستمرار على المساواة بين الناس جميعاً . فالصوت الذى يستمعون إليه هو الصوت الذى يتجاهله فعلياً واضعو أطر الإسلام الرسمى (انظر الفصلين الرابع والخامس) ، وهو الإسلام القانونى التشريعى والتفاصيل الدقيقة التى يبدو أنهم لا يعرفون عنها إلا القليل .

ولو كانت الأحوال السياسية مواتية ومجتمعات الشرق الأوسط مستقرة سياسياً وملتزمة بالتعددية الديمقراطية وباحترام الفرد وبحرية الفكر والتعبير ، لكان ظهور هذا الجيل من الشباب المتعلم ، الذى ينتبه بعضه للصوت الأخلاقى والإنسانى للإسلام والذى لايلتزم بعضه بالمصطلح الدينى أو بالحجاب على الأخص ، والمستعد لاستقصاء ممرات أخرى للفكر مابين المجموعة المتاحة لمواطنى العالم الحديث لكان ظهوره إشارة بلحظة تحول هامة وبثورة فكرية . كما كان يمكن أن يشير ظهور هذا الجيل إلى بداية مرحلة يتم فيها اختبار تعاليم وافتراضات الإسلام الرسمى فى أساسها ، مرحلة يمكن أن تؤدى فيها الاستطلاعات وإعادة التشكيل للتراث الإسلامى إلى إعادة فهم للإسلام كدين وكنظام قانونى وربما إلى أن يصبح بالنسبة للكثيرين ، نظاماً فكرياً أكثر انفتاحاً كما هى المسيحية بالنسبة للعديد من البلدان فى يومنا هذا .

ولكن لسوء الحظ ، فإن الأحوال السياسية ليست جيدة ، ولسوء الحظ أيضاً فإن الولاء النفسى – الاجتماعى ولكن الموحد مذهبياً ، للإسلام هو عرضة لانضمام مجموعات تمتلك ، على عكس الشباب ، توجهاً سياسياً واضحاً لإقامة أنظمة سياسية دينية سلطوية تلتزم بتطبيق الإسلام الرسمى فى زيه الكامل بتعاليمه المذهبية والقانونية الذكورية المطلقة ، فلا يوجد التباس فى الإسلام الرسمى وقوانينه حول معاملة الرجل

والمرأة وعلى سلامة تقدم الرجل على المرأة فى كل الأمور أو حول الحقوق المختلفة ، والتى هى أقل بدرجة واضحة بالنسبة للمرأة ، أمام القانون . وليس هناك أى شك أو التباس حول رغبة الإسلام الرسمى الأمس أو اليوم - بمجرد تربعه على كرسى السلطة - فى التخلص من الذين يتحدون سلطته أو فهمه الخاص للإسلام ، بما فيهم المسلمون الآخرون الذين ينوون تغليب الصوت الأخلاقى على الصوت المذهبى .

ولهذا السبب فإن الانزعاج الذى تنظر به كثير من النساء العربيات ، بما فيهن النسويات ، إلى التيار الإسلامى وعودة الحجاب له مايبرره . فمن غير المعقول أن تخطّأ شابات اليوم لارتدائهن الزى الإسلامى ، كما لو أن الزى فى حد ذاته قامع للنساء - هى الفكرة التى سادت عن الحجاب من قبل القوى الاستعمارية السابقة ومن أفراد الطبقات العليا والمتوسطة من أهل البلاد الذين تبنوا وجهات نظر استعمارية . بل وسيكون من غير المعقول بدرجة أكبر أن تخطأ هؤلاء الشابات لارتداء الزى الإسلامى كوسيلة لتأكيد العادات الأخلاقية والاجتماعية التى اعتدن عليها بينما هن يكملن تعليمهن ومستقبلهن المهنى فى عالم غريب ، يتكامل فيه الجنسان ولاينتمين بجذورهن إليه . وفى الواقع ، فإن بروز نساء قادرات على حفر طريق استقلال سياسى وتعليمى ومهنى واقتصادى لأنفسهن ، كما تفعل المحجبات ، بالاستدعاء العملى لمصطلح مفهوم للأغلبية فى مجتمعاتهن يمثل فى ذاته لحظة ربما تحمل إمكانيات لم يسبق لها مثيل بالنسبة للمرأة المسلمة . ومع ذلك فبدون أن تعى النساء هذا ، فإن انضمامهن لتيار اسلامى ثقافى وأخلاقى يدعم ويقوى القوى السياسية الإسلامية التى ، إن نجحت فى تحقيق أهدافها ، سوف تقيم دولة سلطوية سيكون لها بلا شك آثار شديدة السلبية على المرأة .

فقد كانت السيطرة على المرأة والحد من إسهامها فى الاقتصاد واستبعادها عن كثير من أوجه النشاط فى المجتمع بما فيها السياسة واخضاعها لقوانين تقوم على عدم المساواة ، بل والأسوأ من ذلك ، على قسوة مستمرة - كلها ملامح للعديد من المجتمعات الإسلامية السابقة بقدر ماهى ملامح للمجتمعات والجماعات الدينية الملتزمة سياسياً بالإسلام حتى يومنا هذا . فالدولة الإسلامية الحديثة التى تستطيع الاستفادة من تكنولوجيا الغرب وألياته ، من جوازات السفر إلى حسابات الكمبيوتر ، هى فى وضع يمكنها من فرض قوانينها ومطاردة المرأة بيقظة لم يسبق لها مثيل . فكثير من بلدان الشرق الأوسط الآن وخاصة المملكة العربية السعودية ولكن فى أماكن أخرى أيضا ، تفرض الدولة سيطرتها ورقابتها الشديدة على حرية المرأة فى الحركة داخل المكان الذى تعيش فيه وعلى زيها وعلى حقها فى السفر وفى العمل وفى اختيار مكان العمل ، ليس فقط عن طريق قوات الشرطة ولكن أيضا عن طريق شرطة « الآداب » ، التى تضطلع

بمهام خاصة تتضمن مراقبة زى المرأة وأين تذهب وتنفيذ قوانين مثل تلك التى تمنع المرأة من قيادة السيارة أو ارتداء أكمام قصيرة أو السير فى الشوارع دون غطاء للرأس . فالمرأة فى مثل هذه البلدان تخضع بحكم القانون لسلطة رجال أفراد فهى عملياً حبيسة القائم عليها والأب والزوج وهى أيضاً حبيسة الدولة .

وفى كثير من البلدان العربية يتعرض الرجل أيضاً ، إذا كان من المعارضين السياسيين ، إلى السيطرة والحرمان من الحرية وسوء المعاملة والامتهان بطرق متعددة من قبل الدولة . فبالنسبة للرجل والمرأة على السواء ، تجعل حالة حقوق الإنسان وغياب الحريات والحقوق السياسية من معظم المجتمعات العربية اليوم أماكن كئيبة للعيش ، بل أماكن « قفراء وقامعة ثقافياً وسياسياً » [٤٥] . على حد قول أحد اللاجئين السياسيين العرب . ومع ذلك ، فإنه يمكن للمرأة أن تتعرض للقمع والحرمان من الحقوق ليس لكونها معارضة ولكن لمجرد كونها امرأة . كما أن الإهانات والسيطرة على الرجال توجه إليهم خفية عادة ، أما السيطرة على المرأة وحبسها فى منزلها أو فى بلدها وحرمانها من العمل وكسب العيش أو المشاركة السياسية ورعاية أطفالها إذا طلقت هى عادة ليست خفية ولكنها واضحة للعيان فى قوانين البلاد . أى أن المواطنين فى عديد من الدول الإسلامية يحتاجون للحماية من الدولة ؛ فحقوق الإنسان والحقوق السياسية هى مجالات تحتاج إصلاحاً شاملاً ، ولكن الإصلاح فى هذه المجالات وحدها لن يكون كافياً لرفع الظلم عن المرأة أو لإعطائها الحماية اللازمة إما من الدولة أو من رجال أفراد تمكنهم الدولة من السيطرة على الكثير فى حياة المرأة .

فالدول التى استولت فيها الجماعات الإسلامية حديثاً على السلطة أعادت تطبيق القوانين الإسلامية سنت جميعها بلا استثناء قوانين تفرض قيوداً جديدة وفاشية على النساء وأحياناً قوانين ينتج عنها ظلم وحشى ولا إنسانية تجاه المرأة أيضاً . فالقوانين التى تفرض قيوداً على المرأة وتزيد من سطوة الرجال على « نسائهم » هى عادة من بين أول الإجراءات « الإسلامية » التى تتخذها الجماعة الإسلامية عند تولى السلطة . وهذا ليس غريباً . فانتشار السخط والاحباط يشكل عنصراً واضحاً فى جميع المجتمعات التى تتمكن الجماعات الإسلامية من الإستيلاء على السلطة فيها ، ولذا فإن فرض القيود على المرأة ، وتحجيم فرصها فى الحصول على التعليم وعلى الوظائف – وبالتالى زيادة إتاحتها بالنسبة للرجل بالإضافة إلى زيادة إتاحة فرصة المرأة فى تقديم الخدمات المنزلية والشخصية للرجل – مما يوفر للرجل سيطرة أكبر على « نسائه » ، وكلها طرق سهلة وواضحة لإرضاء الرجال وإزالة سخطهم مع التخفيف المؤقت من الأزمة الاقتصادية .

ولإيجاد أمثلة لما قد يحدث للنساء بعد استيلاء الجماعات الإسلامية على السلطة ينبغى الاتجاه إلى دول خارج الشرق الأوسط العربى وهى إيران وباكستان . فالدراسات عن المرأة الإيرانية فى فترة ما بعد الثورة فى إيران تؤكد التقارير الموثقة لهالة أفشار التى كرست العديد من كتبها للبحث فى أزمة المرأة الإيرانية (٤٦) . فقد جردت القوانين التى تم سنها فى إيران بعد الثورة الإسلامية المرأة الإيرانية حسب قول هالة أفشار ، « من معظم حقوقها المدنية التى تعبت كثيراً من أجل الحصول عليها .. قللت من وضعها لكى تصبح غانية مخصصة يطلب منها حسب النظام الدينى الجديد أن تكون تحت إمرة زوجها فى كل الأوقات (٤٧) . فبعد الاستيلاء على السلطة مباشرة ، بدأ آية الله الخومينى فى شن حملة « لإرجاع المرأة إلى عالم المنزل » وفى خلال شهور ، تمت إعادة تعريف المرأة على أنها « غير مساوية » و « مندفعة » وأدنى بيولوجياً وطبيعياً . كما تم وصف مجرد ظهور النساء فى الأماكن العامة بأنه « مثير للفتنة » وطلب منهن أن يرتدين الحجاب الإسلامى الذى يغطيهن من قمة الرأس إلى أخمص القدم وأن يعدن للمنزل (٢٥٨) .

أما عصيان الأمر بارتداء الحجاب فعقابه أربع وسبعين جلدة . والأسوأ من هذا أن إصدار مثل هذه القوانين قد خلق جواً يسمح بالعدوان الذكرى ضد المرأة : فقد هاجمت بعض الجماعات المتعصبة النساء اللاتى اعتبروهن غير مغطيات تغطية كافية بالمسدسات والسكاكين (٢٦٤ - ٢٦٥) .

كما لا تسمح القوانين الجديدة فى إيران بشهادة المرأة فى المحاكم إلا إذا ساندتها شهادة الرجال ، أما النساء اللاتى يصررن على إعطاء الشهادة فيفترض فيهن الكذب (حسب رواية أفشار) ويكن عرضة للعقاب لشهادة الزور . وقد تم الاستغناء عن القاضيات ومنع النساء من الالتحاق بكليات الحقوق ، كما أنهن يمنعن من دخول أغلب الكليات العلمية والتكنولوجية . كما تعرضن لحملة تهدف إلى إبعادهن عن الوظائف المكتبية إثنائهن عن العمل خارج المجالات تعتبر مناسبة للنساء مثل التمريض والتدريس . ولكن لم يتم منعهن من الاشتراك فى سوق العمل ، وهذا ليس غريباً . إذا أخذنا فى الاعتبار الخسارة الكبيرة لإيران فى الحرب ونقص العمالة من الذكور .

وقد تم إلغاء المكاسب التى حصلت عليها المرأة قبل الثورة فى أمور الزواج . فقد انخفض سن الزواج بالنسبة للفتيات من ثمانية عشر عاماً إلى ثلاثة عشر عاماً واستعاد الآباء والأقرباء من الذكور حق حضانة الأطفال فى حالة الطلاق أو وفاة الأب

منذ سن عامين بالنسبة للأولاد وسبعة أعوام بالنسبة للبنات ، بالإضافة إلى استعادة الأزواج لحق منع زوجاتهم من العمل (٢٦٩) . كما تمت استعادة حق الذكور فى تعدد الزوجات وفى تطليق زوجاتهم حينما يشاءون كاملاً ، مما نتج عنه « انتشار وباء الزيجات قصيرة العمر أو متعددة الزوجات ، غالباً بين رجال مسنين وزوجات شابات للفراش مع الاحتفاظ بالزوجة المسنة للقيام بأعمال المنزل (٢٧٣) ، وهذا ضمن أشياء أخرى . وبالرغم من أن إيران بلد شيعى بينما بلدان الشرق الأوسط العربى هى سنية فى معظمها ، إلا أن الفروق بين مذهبى الإسلام الرسمى فى كثير من الأمور التى تؤثر على المرأة ، بما فيها القواعد المذكورة أعلاه ، تكاد تكون منعدمة .

فقد بدأ تنفيذ نفس أنواع الأفكار فى باكستان السنية تحت حكم الجنرال ضياء الحق الذى استولى على الحكم وأعلن القانون العسكرى فى عام ١٩٧٧ ، حيث أعلن ضياء الحق عن نيته فى أسلمة قانون العقوبات والاتجاه نحو الأسلمة بصفة عامة . وفى عام ١٩٨٠ أصدر أول سلسلة من القواعد التى تأمر جميع النساء فى الوظائف الحكومية بارتداء الحجاب ، وبالتالى ، لم تجبر المرأة فقط على ارتداء الحجاب أو خسارة وظيفتها وإنما أصبح جميع الرجال ، فى واقع الأمر حكاماً على احتشام المرأة .فقد تم تقنين العدوان الذكورى على النساء فى أمور الزى بطريقة مستترة ، كما ازدادت معاكسات الرجال للنساء فى الشوارع وفى العمل .

وقد وجد الباحثون أنه قد « زاد ذم النساء ..... بنسبة تتناسب مباشرة مع انتشار التصريحات الممجدة للذات فى النظام الإسلامى الجديد » . فقد تزايد تصوير برامج التلفزيون للنساء على أنهن « أصل وسبب الفساد » وكهؤلاء اللاتى يجبرن الرجال الفقراء على قبول الرشاوى والتهريب والاختلاس » ، كما تم تصوير المرأة العاملة كسبب للانحلال وتفكك الأسر والقيم الاجتماعية [٤٨] . وقد تم عرض آراء عالم إسلامى بارز فى الحكومة على مكانة النساء فى المجتمع الإسلامى فى التلفزيون وعلى صفحات الجرائد ، وتضمنت هذه الآراء أنه ينبغى سد الطريق على النساء فى كل مؤسسات صنع القرار وأنه « تنبغى إحالة كل النساء العاملات إلى المعاش » وأنه لاينبغى للنساء « أن يتركن منازلهن قط إلا فى حالات الضرورة القصوى » ، وأنه لايجب توقيع عقوبة على جريمة الاغتصاب حتى يتحقق الستر الكامل لوجود المرأة فى المجتمع[٤٩] .

وبدأ إعطاء أولوية لفكرة التعليم الجامعى المنفصل للمرأة ، كما اقترحت الحكومة رفع مستوى معاهد الاقتصاد المنزلى للنساء إلى مستوى الجامعات – والهدف من هذه الخطوة ، حسب اعتقاد المهتمات بأمور المرأة ، هو دفع النساء نحو تخصصات مثل

الاقتصاد المنزلى الذى يعتبر مناسباً لهن مع إنكار الأماكن فى الجامعات الرئيسية التى تدرس المواد الرئيسية عليهن . وهكذا تتفق هذه الخطوة مع احتجاجات الرجال بأن النساء يحتللن أماكن فى أفضل جامعات البلد وينبغى إخلاؤها للرجل (٥٠) .

وقد كان لأسلمة قانون العقوبات فى عام ١٩٧٩ ، وخاصة القوانين التى تحكم العقوبات وتنفيذها بالنسبة للزنا والاغتصاب ، بعض النتائج المحبطة بالنسبة للنساء . فقد تطلب تنفيذ الحكم على شخص بالزنا أو الاغتصاب وجود أربعة شهود ذكور مسلمين بالغين بينما تم إلغاء شهادة النساء فى كليهما . وهكذ أصبحت المرأة التى تتهم رجلاً باغتصابها أو التى تحمل معرضة لعقوبة الزنا بينما لا يعاقب الرجل لعدم كفاية الأدلة . ويسوق الباحثون الذين استقى كلامى هنا عنهم عدد حالات الوحشية الهائلة والظلم التى حفلت بها المحاكم الإسلامية تحت قانون العقوبات .

وتعكس كل القوانين والأحكام المذكورة أعلاه لكل من إيران وباكستان مباشرة آراء الشريعة كما يفسرها الإسلام الرسمى وهى تتفق تماماً مع هذه الآراء . وهكذا تتوفر أسباب الاعتقاد بأن أية حكومة تعلن التزامها بالأسلمة ، إما على المذهب الشيعى أو السنى ، ستصدر قوانين مماثلة بالنسبة للنساء .

وقد وافقت ٦٧٪ من طالبات الجامعة من المحجبات اللاتى أجبن على أسئلة الاستفتاء فى مصر على الاقتراح بأن يصبح القانون الشرعى قانوناً للبلاد ، بينما وافقت ٥٣٪ من غير المحجبات على ذلك ، وأنه من المشكوك فيه وبالتأكيد إلى أقصى حد أن تكون لدى أى من المجموعتين فكرة عن التطرف فى السيطرة والعزل والظلم ، بل والوحشية ، التى يمكن أن توجه ضد النساء باسم الإسلام بمقتضى الأمور فى الوقت الحالى .

في خطاب الجغرافية السياسية ترمز عودة ظهور الحجاب إلى عدة أشياء أبرزها رفض الغرب . ولكن عندما يبحث الانسان في السبب الذي أصبح فيه للحجاب هذا المعنى في أواخر القرن العشرين ، يتضح للمفارقة ، أن خطابات الغرب ، وبالتحديد خطاب الهيمنة الاستعمارية ، هو الذي حدد معنى الحجاب في المقام الأول في الخطاب الجغرافي السياسي ومن هنا وضع قواعد ظهور الحجاب كرمز للمقاومة ، أي أن عودة ظهور الحجاب تشهد ، بسبب قوتها كرمز للمقاومة، على انتشار خطابات الغرب في عصرنا ، كما تشهد على أن خطاب المقاومة والرفض ، على الأقل في العالم الإسلامي ، يقوم تماماً على لغة وأفكارهم تم إخراجها ونشرها في الغرب بدرجة لا تقل عن لغة هؤلاء الذين يدعون صراحة لتقليد الغرب أو هؤلاء الذين ينتقدون الغرب ولكنهم مع ذلك ، مثل فرانتز فانون ونوال السعداوي يضعون أنفسهم في إطار افتراضات فكرية وأفكار سياسية ، بما فيها حقوق الفرد ، قامت بتشكيلها الرأسمالية البرجوازية الغربية ونشرتها في أنحاء العالم كنتيجة للسيطرة الغربية .

فالمصلحون الإسلاميون من أمثال الأفغاني ومحمد عبده والمناضلون الإسلاميون اليوم والمفكرون المضادون بشدة للغرب ، بما فيهم الماركسيون من أمثال فانون وسمير أمين ونوال السعداوي والمفكرون الليبراليون الذين يتبنون النظرية الاستعمارية للتفوق الغربي ويدعون إلى أهمية تقليد الغرب بكل حماس ، يختلفون جميعهم في مواقفهم السياسية ولكنهم لايختلفون في مدى اعتمادهم على الفكر الغربي واللغة السياسية والفكرية للغرب ، سواء اعترفوا بهذا أم لم يعترفوا . فالاسلام الذي تم إحياؤه وإعادة تصويره من قبل المناضلين الإسلاميين أو من قبل محمد عبده ومعاصريه هو إسلام يعيد تعريف نفسه ضد هجمات الغرب ، بل هو أيضاً إسلام يعاد إحياؤه وإعادة تصوره كنتيجة لاستعارة لغة وأفكار تمت صياغاتها في خطاب الغرب . وهكذا ، فإنه في خطاب العالم العربي بأجمعه ، سواء كان خطاب تعاونه أو مقاومة تتشكل الأهداف والمثل التي يعبر عنها الخطاب أو الرفض أو حتى الغضب الذي كثيراً ما يتم التعبير

عنه ضد الغرب فى سياق الخطاب السائد للمجتمع العالمى ، وهو خطاب غربى فى أساسه .

وهذا مرتبط بشدة بالمواقف الإسلامية ، فعادة ما يعترف الماركسيون والعلمانيون والنسويون ، ضمنياً إن لم يكن علنياً ، بأن جذور أفكارهم مغروسة فى الفكر الغربى ، ولكن الإسلاميين ، الذين يعدون أنهم يعيدون إحياء الإسلام « الأصلى » والثقافة المحلية « الأصيلة » ، يبنون قضيتهم على الهجوم على العلمانية والماركسية والنسوية على أساس أنها تمثل أفكاراً داخلية مستوردة من الغرب بينما تنوى الحركة الإسلامية استعادة التقاليد الأصلية . ولكن الآن ، سواء شئنا أم أبينا ، فإن الغرب فى كل مكان وكما يقول عالم النفس والناقد الهندى أشيس ناندى « فى الهياكل وفى العقول » كما أن الأفكار السياسية والتكنولوجيا والنظم الفكرية الغربية تسيطر على جميع نواحى الحياة فى كل المجتمعات (1) .

فليس هناك وسيلة للتخلص منها أو عودة إلى ماض يقوم على النقاء الثقافى غير المخلوط – وحتى فى هذا الجزء القديم من العالم ذى الثقافات المتعددة لم يكن مثل هذا المشروع أكثر من مجرد وهم .

أما الموقف الإسلامى الخاص بالمرأة فهو إشكالى أيضاً من حيث أنه تفاعل – فى جوهره – يحبس موضوع المرأة فى صراع حول الثقافة كما فعل الخطاب الاستعمارى الذى بدأ الحديث عن المرأة . فعادة ما تكون المرأة وإعادة تأكيد العادات الأصيلة الخاصة بالمرأة واستعادة عادات وقوانين المجتمعات الإسلامية السابقة التى تختص بالمرأة ، محوراً لبرامج الإسلاميين السياسيين . وهى محور لبرنامج الإسلاميين جزئياً ، على الأقل ، لأنها قد وضعت كمحو لهجمة الزحف الاستعمارى على الثقافة الإسلامية والعربية . فقد وصفت فى فصل سابق كيف أن خطاب الهيمنة الإستعمارية فى أواخر القرن التاسع عشر استعار لغة النسوية فى الهجوم على المجتمعات الإسلامية . فالمستعمرون الذكور المعروفون فى بلادهم بالمعارضة الشديدة للنسوية هم الذين قادوا الهجمة فى الخارج على « تحقير المرأة فى المجتمعات الإسلامية وكانوا زعماء الحملة التى تدعو للسفور . فقد أصبحت عادة الحجاب ووضع المرأة فى المجتمعات الإسلامية ، حسب قولهم ، هى الدليل على دونية الأسلام وهى المبرر لجهودهم فى التقليل من شأن الدين الإسلامى والمجتمع الإسلامى أيضاً . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن هذه النظرية والهدف الإجتماعى للسفور ، قد تبنتها أو دعت إليهما الطبقات العليا فى المجمعات العربية ذات المصالح المرتبطة بالقوى الاستعمارية (كما ذكرت آنفاً) ؛ ولكن تمت معارضتهما وقلب معطيات النظرية (مع التأكيد على

أهمية الحجاب وغيره من الممارسات المحلية) فى خطابه المقاومة .

وهكذا فإن فكرة العودة إلى الإسلام « الأصلى » وإلى ثقافة محلية « أصيلة » والتمسك بها هى نفسها استجابة لخطاب الاستعمار ومحاولة المستعمر التقليل من شأن الإسلام والثقافة العربية وإبدالها بممارسات ومعتقدات غربية . ولكن المطلوب الآن ليس استجابة للهجوم الاستعمارى وبعد الاستعمارى على الثقافات غير الغربية عن طريق قلب معطيات النظرية الاستعمارية لاثبات العكسى فقط ، ولكن المطلوب حركة لاتحبس داخل إطار هذه المعطيات على الإطلاق وإنما تقوم على رفض أو استلهام المخترعات والأفكار والمؤسسات الغربية وغير الغربية والمحلية على أساس صلاحيتها وليس بلدها أو أصلها . فقبل كل شيء ولوجه الحقيقة ، ما هى الحضارة الزاهرة أو التراث الثقافى الغربى أو غير الغربى فى وقتنا الحاضر ، التى لاتدين بشدة لمخترعات أو لتقاليد فكرية لشعوب أخرى فى أوطان أخرى ، ولماذا يطلب من أى إنسان أن يستغنى عن اختراع مفيد سواء كان سياسياً أو تكنولوجياً أو من أى نوع لأنه نشأ فى بلد آخر أو ، على العكس ، أو يجبر على ممارسة عادة لاتعود عليه بفائدة أو قد تكون ذات ضرر لا لسبب إلا كونها عادة أصيلة .

فرفض كل ماهو غربى والثورة ضد العالم الغربى مفهومة وإن كان من الواضح أن هذا الموقف لا ينسحب على المعدات الحربية والتكنولوجيا . فقد عانى العرب ومازالون يعانون من الظلم والاستغلال على أيدى الحكومات الغربية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية . ولكن الغضب كسياسة وخداع الذات والتفكير المزدوج الذى يظهر فى الاعتماد على التكنولوجيا الغربية بل واستخدام الأدوات الفكرية والفنية للعالم الغربى فى كل نواحى الحياة المعاصرة مع إدعاء العزم على العودة إلى تراث نقى ثقافياً أو الاختيار الانتقائى لجوانب من الماضى يجب الحفاظ عليها (مثل القوانين التى تحكم المرأة) هى سياسات مقنعة قادرة على تخليص العالم العربى من عثرته التى تتمثل فى انعدام القدرة والاعتماد الاقتصادى على الغير .

وبالمثل ، فإن للموقف الإسلامى إشكال أيضاً فيما يختص بالماضى الأبعد والنية المعلنة لاستعادة الأساليب الاسلامية « الأصيلة » والأصلية فى التعامل مع المرأة . فهو يفترض ، أولاً ، أن معنى الجنوسة الكامنة فى المجتمع الإسلامى الأول وفى أفعال محمد وأقواله هو بالضرورة معنى مؤكد وغير ملتبس بشكل محدد ومطلق وأن الجنوسة الذى تعبر عنها كتابات المؤسسة التى تمثل الإسلام هو المفهوم الذى لايمكن أن يختلف حوله أحد حول معنى الجنوسة فى الإسلام . ومع ذلك ، فإن الدليل الذى عرضته الصفحات السابقة لا يؤيد أى من هذين الافتراضين . فمعنى الجنوسة

والتعبير الاجتماعى عنها فى المجتمع الإسلامى الأول فى الجزيرة العربية يختلف بدرجة كبيرة عن معناها فى المجتمعات الإسلامية التى تلته مباشرة ، وخاصة المجتمع الذى أسهم اسهاماً محورياً فى التعبير عن خطاب النص الشرعى والرسمى للإسلام السائد – وهو مجتمع العراق العباسى » فمعنى الجنوسة الذى اختص به المجتمع العباسى والمعنى المتميز لمفهوم « المرأة » والذى اكتسبه من هذا المجتمع (المجتمع الذى اختلطت فيه تقاليد عدد من الأديان والثقافات ، بما فيها اليهودية والمسيحية والإيرانيــة وتم التـشـبع بهــا فى الفكر الإســلامى) وتم تدوينه فى الانتــاج الأدبى والقانونى والرسمى لذلك العصر – وهو إنتاج يمثل الآن الحصيلة الأساسية والرسمية للفكر الإسلامى الرسمى .

وقد أثرت التحيزات الذكورية المعادية للمرأة لهذا المجتمع بصفة خاصة على الثقل المختلف الذى أعطته للاتجاهين المختلفين داخل الرسالة الإسلامية . فكما ذكرت من قبل ، حتى فى بدايات المجتمع الإسلامى ، حين أسس الإسلام بناءاً يقوم على التدريج الرأسى لوضع أسس العلاقة بين الرجل والمرأة ، كما أنه دعى ، بصوته الأخلاقى (كما هو الحال مع المسيحية واليهودية) إلى المساواة الأخلاقية والروحية بين البشر جميعاً . وبالتالى ، يمكننا القول أنه بينما وضع أسس تدرجاً جنسياً ، وضع قواعد هدم هذا التدرج ، بصحة الأخلاق .

أما فى السياق العباسى ، فقد تم التركيز على التعاليم التى تؤسس للتدرج الجنسى بينما تم تجاهل الرسالة الأخلاقية التى تؤكد على المساواة بين البشر جميعاً وعلى أهمية العدل كما لم يتم التعبير عنها ، فيما يختص بالمرأة ، فى سن القوانين وتكوين المؤسسات .

وعلى العكس من تجاهل الطبقات الحاكمة وواضعى الإسلام الرسمى لهذا الصوت الأخلاقى ، فإن الجماعات الهامشية والطبقات الدنيا التى تحدت النظام السياسى الحاكم وتفسيره للإسلام ، بما فيه مفهومه عن معنى الجنوسة وترتيباته بالنسبة للمرأة ، قد أكدت على هذا الصوت . فمنذ البداية ، تم الاعتراض على تفسير معنى الجنوسة فى المجتمع الحاكم وغيره من الموضوعات الهامة مثل التنظيم السياسى والاجتماعى الصحيح للمجتمعات الإسلامية . ولكن نسخة الإسلام الرسمى لرسالة الإسلام هى التى بقيت كتأويل شرعى وحيد ، ليس لأنها هى التأويل الوحيد الممكن ولكن لأنها قدمت تأويل المهيمنين سياسياً – أى هؤلاء الذين يمتلكون السلطة لتجريم وتحريم القراءات الأخرى على أنها « هرطقة » .

إن هذه النسخة للمؤسسة التقنينية والشرعية للإسلام هى التى لاتزال مسيطرة

١٩) راجع Jean-Claude Vadet, "Une Personnalité féminine du Higàz au Ier/VIIe siècle: Sukayna, petite-fille de ᶜAli," *Arabica* 4 (1957) : 276.

٢٠) راجع Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid* (Chicago: University of Chicago Press, 1946; Midway Reprint, 1974), 16.

هوامش الفصل الخامس :

١) راجع Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid* (Chicago: University of Chicago Press, 1946; Midway Reprint, 1974), 8-9.

٢) راجع Nabia Abbott, *Aishah, the Beloved of Muhammad* (Chicago: University of Chicago Press, 1942), 197; Henri Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet* (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1912), 53-54; *Shorter Encyclopaedia of Islam,* ed. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1974), s.v. "Hasan ibn Ali ibn Abi Talib."

وكذلك كتاب أحمد أمين ، فجر الإسلام (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د.ت) ، ص ٨٨.

٣) راجع Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

٤) راجع Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 193.

٥) راجع Abbott, *Two Queens of Baghdad,* 67.

٦) راجع Phillip K. Hitti, *History of the Arabs,* 2d ed., rev. (London: Macmillan, 1940), 342; Abbott, *Two Queens of Baghdad, 138.*

٧) راجع Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London: Arrow Books, 1958), 109.

وللمزيد حول هذه الآراء وبعض الأمثلة يمكن الرجوع إلى : وجيدة عبد الله الأطرقجى ، المرأة فى أدب العصر العباسى (بغداد : دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١) ، ص ٤٤ ، ١٣٦ - ١٣٧.

٨) راجع Abbott, *Two Queens of Baghdad,* 140, 73, 130-31.

كان إهداء الزوج بعض الجوارى من ممارسات ذلك العصر ، ويذكر الجاحظ أن المرأة إذا كانت لها عبدة تعلم برغبة الملك فيها فكان واجب المرأة من الأسرة الحاكمة إهداء تلك الجارية له لإسعاده ... وهى إذا فعلت ذلك أصبح من حقها أن يرفع الملك مقامها فوق غيرها من النساء ويعزها ويكرمها ، (كتاب التاج فى أخلاق الملوك ، تحقيق فوزى عطاوى ، بيروت : الشركة اللبنانية للكتاب ، د.ت. ، ص ١٥٠) .

٩) وجيدة عبد الله الأطرقجى ، المرأة فى أدب العصر العباسى ، ص ٦٦.

١٠) راجع Abbott, *Two Queens of Baghdad,* 10.

١١) كان العبيد يعاملون قانونيا - فى القانون الذى تم تطويره فى ذلك العصر - بصفة «الشىء» فى بعض الحالات وبصفة «الانسان» فى حالات أخرى . للمزيد يمكن الرجوع إلى :

Encyclopaedia of Islam, new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), s.v. "Abd."

١٢) راجع H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth, eds. and trans., *The Eclipse of the Abbasid Caliphate: Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*, 7 vols. (Oxford: Basil Blackwell, 1920-21), 3:41

وإذا كانت هذه الحادثة تروى عن عدد من الحكام المختلفين فإنما يشير ذلك إلى تكرار حدوثها ولا ينفى ذلك حقيقة حدوثها ، وهو ما يرد فى :

J. C. Burgel, "Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources," in *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979), 105.

١٣) أبو بكر الخوارزمى ، رسائل ، (بومباى ، ١٨٨٥) ، ص ١٩.

١٤) وجيدة عبد الله الأطرقجى ، المرأة فى أدب العصر العباسى ، ص ٨٩ ، ٩٥.

١٥) كان يتم بيع الرجال أيضا كأداة جنسية إلا أنه لم يكن بالأمر الشائع والعادى . وهناك حاجة للقيام بالدراسات حول معانى ودلالات العبودية فى المجتمعات الإسلامية ونتائجها الاجتماعية والنفسية ، مثل الدراسة التى قام بها أورلاندو باترسون حول العبودية فى المجتمعات الغربية :

Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

كما أنه لازال هناك موضوع يتطلب مزيدا من الدراسة حول أثر الاستعانة بالغلمان على المجتمعات الإسلامية وتأثير ذلك على أساليب تصور مفهوم «الغلمان» وعلاقتها بالتصورات ومفاهيم الذكورة والأنوثة .

١٦) راجع Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (London: Sheldon Press, 1931), 162-63.

١٧) راجع Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 447, 453; *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v. "al-Kur'an.".

ويتم التعبير عن التحيز ضد المرأة بوضوح شديد فى الأدب الإسلامى فى هذا العصر وغيره ، ولم يتعد التناول بالدراسة سوى لحظة تاريخية بعينها ، ومثال ذلك :

Denise A. Spellberg, "Nizam al-Mulk's Manipulation of Tradition: ᶜAishah and the Role of Women in the Islamic Government," *Muslim World* 67, no. 2 (1988): 111-17.

١٨) للمزيد حول الطبقات المهمشة فى المجتمعات ، توجد دراسة شائقة وهى :

Clifford Edmund Bos worth, *The Mediaeval Islamic underworld* (Leiden: E. J. Brill, 1976).

١٩) راجع Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 10-11, 17.

والعرض الموجز لتاريخ القانون الإسلامى يعتمد على المصدر السابق وخاصة الفصول الثلاثة الأولى التى يرد ملخص لها فى الصفحات التالية من الكتاب ، وكذلك يتم الاعتماد على الكتاب التالى :

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), chaps. 4-10.

٢٠) راجع Coulson, *History of Islamic Law, 18-19.*

٢١) المصدر السابق ، ص ٣٠-٣١ .

٢٢) المصدر السابق ، ص ٣٤.

٢٣) المصدر السابق ، ص ٣٦ – ٣٨ .

٢٤) المصدر السابق ، ص ٣٩ – ٤٩ ، ٧٧ – ٧٨ ؛ وكذلك :

Schacht, *Introduction to Islamic Law,* 28-30.

٢٥) راجع Coulson, *History of Islamic Law,* 85.

٢٦) راجع Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 25-30.

٢٧) راجع Noel J. Coulson and Doreen Hinchcliffe, "Women and Law Reform in Contemporary Islam," in *Women in the Muslim World,* ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 37-38.

٢٨) راجع See Basim F. Musallam, *Sex and Society in Medieval Islam* (London: Cambridge University Press, 1983); and my "Arab Culture and Writing Women's Bodies," in *Feminist Issues* 9, No. 1 (1989).

٢٩) راجع See *Encyclopaedia of Islam,* new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), s.v. "al-Kur'an."

٣٠) راجع Theodor Noldeke, *Geschichte des Qorans,* 3 vols. in 1, ed. F. Schwally (Leipzig, 1909; Hildesheim: G. Olms, 1961), ii, 57-62.

٣١) راجع *Encyclopaedia of Islam,* s.vv. "al-Kur'an" and "kira'a"; and David S. Powers, *Studies in Qur'an and hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986).

٣٢) راجع Margaret Smith, *Rabi'd the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), 14.

٣٣) المصدر السابق ، ص ٣٦ .

٣٤) المصدر السابق ، ص ٩ ، ١٦ .

٣٥) توضح Annemarie Schimmel آن مارى شيمل أن التصرف له موقف غير واضح من المرأة حيث تشير إلى عنوان قصيدة لمتصوف فارسى عنوانها «بنات النعش» التى تبين من عنوانها أن وجود البنات فى النعش أفضل من وجودهن على قيد الحياة . وتقول الكاتبة أن بعض المتصوفين «كانوا يعادون المرأة تماماً ولا يهتمون بها على الإطلاق إلى درجة عدم قربهم من طعام أعدته امرأة» وتضيف أن «كتابات المتصوفة الإسلاميين القائمة على مثل ذلك الزهد كان موقفها تجاه المرأة شبيها بأى حركة زهد دينية سواء المسيحية فى العصور الوسطى أو البوذية فى بداياتها . وقد سهل على الزهاد المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع مساواة المرأة بالنفس «الأمارة بالسوء» ... حيث أن النفس لفظة مؤنثة فى اللغة العربية . وقد صوروا النفس (مثلهم فى ذلك مثل زملائهم المسيحيين) فى صورة امرأة مرعبة وبشعة :

Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 426, 428; "Women in Mystical Islam," in *Women and Islam,* ed. Azizah Al-Hibri

(Oxford : Pergamon Press, 1982), 146.

وترى أن مارى شيمل أن الصوفية كانت أفضل حالا فى موقفها من النساء مقارنة بغيرها من المذاهب الإسلامية .

٣٦) راجع Smith, *Rab*[c] *a*, 9.

٣٧) راجع Jamal J. Elias, "Female and Feminine in Islamic Mysticism," *Muslim World* 77, nos. 3-4 (1988): 214.

ويبدو أن الخلفية الاجتماعية لمعظم المتصوفات كانت قائمة على الفقر أو العبودية ، المصدر السابق ، ص ٢١٠.

٣٨) A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 51.

٣٩) وقد وصلت تلك الحكاية إلى الثقافة الأوروبية فى العصور الوسطى حيث يرد ذكر فى إحدى المصادر تصحبه صورة لامرأة شرقية تحمل مصباحا وإناء ، يمكن الرجوع إلى :

Schimmel, "Women in Mystical Islam," 147.

٤٠) راجع Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London : Arrow Books, 1958), 109.

ويمكن الرجوع كذلك إلى : ابن الجوزى ، «كتاب المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم» فى أخبار القرامطة فى الاحساء ، الشام ، العراق ، اليمن ، ط ٢ (دمشق : دار حسن ، ١٩٨٢) ، ص ٢٥٥ – ٢٧٢ .

٤١) للمزيد حول نساء القرامطة : *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Scribner and Sons, 1961), s.v. "Carmatians"; and M. J. De Goeje, *Mémoire sur les Carmates du Bahrein et les Fatimides* (Leiden: E. J. Brill, 1886).

٤٢) راجع Ibn al-Arabi, *Sufis of Andalusia: The Ruh al-Quds and al-Durrat al-Fakhirah of Ibn al-Arabi,* trans. R. W. J. Austin (London: Allen and Unwin, 1971), 142-43.

٤٣) راجع Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (originally in French), trans. Ralph Manheim, Bollingen Series 91 (Princeton: Princeton University Press, 1969), 137-39.

٤٤) راجع Ibn al-Arabi, *The Bezels of Wisdom,* trans. R. W. J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), 35; see also Fazlur Rahman, *Islam,* 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 146.

٤٥) راجع Ibn al-Arabi, *Bezels of Wisdom,* 274; R. W. J. Austin, "The Feminine Dimensions in Ibn Arabi's Thought," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society 2 (1984): 8-9.*

هوامش الفصل السادس :

١) يقول جواتين : «إن استخدام رسائل ووثائق اليهود الأوروبيين من العصور الوسطى المتأخرة للحصول على صورة متكاملة للمجتمع الذى انتموا إليه قد يوقعنا فى الشرك ... حيث لا ينطبق ذلك على

مجتمع البحر المتوسط الذى نحن بصدده فى هذا السياق . فعلى الرغم من الدرجة الكبيرة من الاستقلال القانونى والمدنى لليهود فى تلك الفترة وعلى الرغم من وضعهم بصفتهم أجانب إلى حد ما فقد اختلطوا حينذاك بحرية مع جيرانهم ولذا لا يمكن اعتبارهم مختلفين عنهم بدرجة كبيرة . فكما يقول العرب : إن الناس أقرب إلى معاصريهم من قربهم إلى جدودهم . ومن هنا يعتبر من المنطقى أن طبيبا يهودياً من القرن الثانى عشر يعمل بمستشفى حكومى فى القاهرة أو حلب إنما كان يمثل ظريف مهنة الطب بصورة عامة ، كما أن عامل زجاج أو ناسج حرير أو صانع معادن كان يستخدم نفس الأساليب ويحتل نفس المكانة الاجتماعية كزميله المسيحى أو المسلم . وكان التعاون المتبادل فى صورة قروض صغيرة مما تشهد عليه وثائق الجينزة وتؤكد وجوده بين أفراد الديانات المختلفة فى إطار المهنة الواحدة» . يمكن الرجوع إلى : *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza,* 5 vols. (Berkeley: University of California Press, 1967-), 1:70-71.

٢) وعلى سبيل المثال حين يورد محمد شمس الدين السخاوى ذكرا لوفاة طفلة فى التاسعة من عمرها يقول أنها كانت متزوجة ، (كتاب النساء ، الجزء ١٢ ، فى الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، ١٢ جزءا ، بيروت : مكتبة الحياة ، د.ت. ، ص ١٦٣ . وقد ولد السخاوى فى القاهرة وألف كتابا يضم سير مشاهير عصره فى ١٢ جزءا ، وقد أفرد جزءا منها لسير النساء . وللمزيد حول كتاب النساء يمكن الرجوع إلى :

Huda Lutfi, "Al-Sakhawi's *Kitab al-Nisa'* as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women during the Fifteenth Century A.D.," *Muslim World* 71, no. 2 (1981): 104-24.

٣) راجع William Muir, *The Mamluke or Slave Dynasty of Egypt:* 1260-1517 A.D. (London: Smith, Elder, 1896), 217; and Ahmad Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks en Egypte,* 2 vols. (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1973), 2:183.

٤) راجع see Muir, *Mamluke or Slave Dynasty,* 225; and Abd al-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks,* 2:125-28. On the Mamluks see also Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

٥) راجع Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks,* 2:166-69.

٦) راجع Carl F. Petry, "A Paradox of Patronage during the Later mamluk Period," *Muslim World* 73, nos. 3-4 (1983): 201.

٧) راجع Gabriel Baer, "Women and Waqf: An Analysis of the Istambul Tahrir of 1546," *Asian and African Studies* 17, nos. 1-3 (1983): 10, 27.

وحول ارتفاع معدل الوفاة بين رجال المماليك يمكن الرجوع إلى Muir, *Mamluke or Slave Dynasty,* 226.

٨) وللمزيد حول ثراء نساء المماليك يمكن الرجوع إلى :

Abd al-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks,* 1:16-19, 57-58, 65.

٩) للمزيد حول نماذج للأوقات التى حددتها النساء يمكن الرجوع إلى المصدر السابق ، ١ : ٣١٩ - ٣٢٧ . وكانت خاتون طوغاى على سبيل المثال قد أقامت ديرا يقدم مبالغ مالية لإعاشة عبداتها ، (أبو العباس أحمد بن على بن عبد القادر الحسينى تقى الدين المقريزى ، كتاب المواعظة والاعتبار فى ذكر الخطط والأذكار،

جزآن ، بغداد : مكتبة المثنى (١٩٧٠) ، الجزء ٢ ، ص ٤٢٥.

١٠) Goitein, *Mediterranean Society,* 3:260. ويشير السخاوى أحيانا إلى أسماء ثلاثة أو أربعة أزواج للنساء فى كتابه (٤٦ ، ١٤٠ - ١٤١ ، ٧٢ ، ١٠٤ ، ١١٣ ، ٧-٨) ، كما يذكر إدوارد وليم لين أن الزواج المتكرر كان شائعا بين أهل القاهرة فى القرن التاسع عشر ، وهو ما تذكره جوديث تاكر بشأن الفلاحين المصريين فى نفس تلك الفترة .

Lane, *The Manners and Customs of the modern Egyptians* (London: Everyman, 1966), 188; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 53.

١١) يقول ألكسندر راسل : «إن المرأة ذات الأصل الطيب والمدركة لأهمية الوضع العائلى قد تميل إلى التعالى والتكبر وقد تحرص عائلتها على وضع شرط فى عقد زواجها بألا يشاركها امرأة أخرى فى الفراش» ، ونتيجة لذلك يشير إلى إنه «بين كبار القوم وأغنياء التجار يفضل الكثيرون الزواج بجارية بدلا من المرأة الحرة متنازلين عن كافة المزايا التى يقدمها الزواج بعلية القوم بدلا من الخضوع للشروط التى تحددها النساء مقابل الزواج» .

The Natural History of Aleppo, Containing a Description of the City, ad the Principal Natural Productions in Its Neighborhood. Together with an Account of the Climate, Inhabitants, and Diseases, Particularly of the Plague, 2 vols. (London: Printed for G. G. and J. Robinson, 1794), 1:271.

١٢) Goitein, *Mediterranean Society,* 1:73-74; Russell, *Natural History of Aleppo,* 1:271, 277; Lane, *Manners and Customs of Egyptians,* 185, 188' Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 53; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City : Bursa, 1600-1700," *International Journal of Middle East Studies* 12, no. 3 (1980) : 232.

١٣) على سبيل المثال :

Russell, *Natural History of Aleppo,* 1:277; and Lane, *Man ners and Customs of Egyptians,* 185.

١٤) قمت هنا بتلخيص نتائج البحث التالى : Ehud R. Toledano, "Slave Dealers, Women, Pregnancy and Abortion: The Story of a Circassian Slave-Girl in Mid-Nineteenth Century Cairo," *Slavery and Abolition* 2, no. 1 (1981): 53-69.

١٥) Goitein, *Mediterranean Society,* 3:324. ولم أجد أى أدلة على هذا الموضوع فيما يتعلق بالقبطيات - حيث يندر وجود مادة معلومات عنهن وعن تجاربهن .

١٦) الخطط المقريزية ، الجزء ٢ ، ص ٤٥٤ ، ومن النساء الأخريات اللاتى أنشأن مؤسسات خيرية «ألف بنت صالح» البلقانية والتى أسست مدرسة «لليتامى والأرامل» وخديجة بنت يوسف التى كانت والدتها بلقانية وأسست زاوية (وهى شبيهة بالرباط) وقد عاشت خديجة مع «العديد من الأرامل» ودفنت هناك بعد وفاتها . يمكن الرجوع إلى : كتاب النساء للسخاوى ، ص ٧-٨ ، ١١٣.

١٧) الخطط المقريزية ، الجزء ٢ ، ٤٢٧ - ٤٢٨.

١٨) Gerber, "Social and Economic Position in Bursa," 233; Tucker, *Women in*

Nineteenth-Century Egypt, 99' Abraham Marcus, "Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26, pt. 2 (1983): 145; Ronald C. Jennings, "Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18, pt. 1 (1975): 61-65.

١٩) راجع Marcus, "Men, Women and Property," 144, 146; Jennings, "Women in Ottoman Judicial Records," 99. For similar findings see also Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 83; and Gerber, "Social and Economic Position in Bursa," 234.

٢٠) كان معدل قيام النساء بعمليات البيع يفوق قيامهن بالشراء بمعدل ثلاثة أضعاف فى قيصرى بتركيا ، بينما كان المعدل ضعفا فقط فى حلب ، كما كان قيام النساء بالبيع يفوق الشراء فى مدينة بورصة . يمكن الرجوع فى ذلك إلى :

Jennings, "Women in Ottoman Judicial Records," 99; Marcus, "Men, Women and Property," 144; Gerber, "Social and Economic Position in Bursa," 240.

٢١) راجع Goitein, *Mediterranean Society,* 1:266; Marcus, "Men, Women and Property," 151, 146-47.

٢٢) راجع Marcus, "Men, Women and Property," 145; Jennings, "Women in Ottoman Judicial Records," 102; Gerber, "Social and Economic Position in Bursa,: 234-35; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 82-83.

٢٣) راجع Gerber, "Social and Economic Position in Bursa," 233; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 99; Jennings, "Women in Ottoman Judicial Records," 61-65.

٢٤) Goitein, *Mediterranean Society,* 3:342, 1:100-102. يذكر جواتيس : «إن الغزل والنسيج الذى غالبا ما يرتبط بالمرأة قلما يرد لها ذكر فيما عدا فيما يتعلق بمن يحترفون النسيج» ، المصدر السابق ، ٣ : ٣٤١.

٢٥) Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 85. ويرد فى المصادر التى تناولها بحث جربر أن ٢٠ من مجموع ١٢٣ ملكية أى بمعدل ١٦٪ من الملكيات المسجلة يرد ذكر للنول الذى يبين قيام النساء بعمل فنى ما يتمثل معظمه فى الغزل والنسيج ، وفى استطلاع لعام ١٦٧٨ لغزل الحرير وأدواته يرد أن ١٥٠ من مجموع ٣٠٠ من هذه الأدوات فى مدينة بورصة كانت تملكها أو تديرها النساء وهناك وثيقة أخرى تسجل بشأن محاولة خفض الضرائب على أدوات غزل الحرير أن معظم العاملين فى هذه المهنة كانوا من «النساء الفقيرات» : "Social and Economic Position in Bursa," 237-38 . يمكن الرجوع أيضاً إلي Margaret: Meri weather, "Women and Work in Nineteenth-Century Syria" (Paper presented at the Middle East Studies Association Conference, 1986).

٢٦) Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 86.

٢٧) ويذكر إدوارد وليم لين أنه كان يتم أحيانا تعليم بنات الطبقات الوسطى مع الأولاد فى المدارس العامة ، إلا أن الفتيات كن يرتدين الحجاب عادة ولا يحادثن الأولاد . ويضيف أنه كثيرا ما كان يرى فتاة ترتدى ملابس تنم عن ارتفاع مستواها ، وهى تقرأ القرآن فى مدرسة الأولاد *Manners and Customs of*

Egyptians, 64n1. كما تشير جوديث تاكر إلى أنه لم يكن حضور البنات دروس الكتاب . بالأمر «الجديد» فى القرن التاسع عشر .

Women in Nineteenth-Century Egypt, 110.

ويشير راسل إلى أنه «كان يتم ارسال البنات إلى المدرسة عند بلوغهم السابعة من العمر لتعلم الخياطة والتطريز» ، وبعد بلوغهن التاسعة لا يخرجن إلى المدرسة «وإن لم يكن قد تم الاكتفاء بتعليمهم كان يتم احضار المدرسين إلى الحريم». *Natural History of Aleppo,* 1:264.

٢٨) يذكر السخاوى عددا من النساء ممن تعلمن على أيادى آبائهن (ص ٨ ، ١٩ ، ١٥ ، ٣١ ، ٤٥ ، ٢١) ، وقد تلقت إحداهن العلم على يد عمتها زبيدة (ص ٢١) ، وأخرى على يد زوجها (ص٤٤) .

٢٩) كان للسخاوى معلمات من النساء (على سبيل المثال ص ٧٨ – ٧٩ ، ١٢٤) ، وللمزيد حول السيوطى والمعلمات يمكن الرجوع إلى :

Elizabeth M. Sartain, *Jalal al-Din al-Suyuti* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 127.

ولا يذكر السخاوى سوى نادرا أن امرأة كان يتم الاستماع إليها من وراء حجاب (على سبيل المثال ، ص٢٢) ، ولعل لفظ «الحجاب» (والذى يمكن أن يعنى غطاء الرأس أو ساتر الوجه ، أو يعنى الحاجز أو الفاصل) يعنى هنا معنى الفاصل أو الحاجز ، كما أن إشارة السخاوى إلى عدم قيام هاجر «والعجائز» بالتحجب يوحى بأن الشابات قد التزمن بالحجاب .

٣٠) راجع Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt,* 1760-1840 (Austin: University of Texas Press, 1979), 129.

٣١) راجع George Makdisi, *The Rise of Colleges (Edinburgh: Edinburgh University Press,* 1981); A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (London: Luzac, 1957); and Ahmad Shalaby, *History of Muslim Education* (Beirut: Dar al-kashshaf, 1954).

٣٢) راجع James Augustus St. John, *Egypt and Mohammed Ali; or, Travels in the Valley of the Nile,* 2 vols. (London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longman, 1834), 2:335. See Petry, *Civilian Elite of Cairo,* 247.

٣٣) راجع Goitein, *Mediterranean Society,* 1:127-30; Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks,* 1:43-87; Lutfi, "Al-Sakhawi's *Kitab al-nisa',"* 117; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 82-83.

وحول النساء العاملات فى المارستانات يمكن الرجوع إلى Petry Civilian Elite of cairo 140-41

٣٤) يمكن الرجوع إلى : Russell, *Natural History of Aleppo,* 1:263. See Abd ar-Raziq,*La Femme au temps des Mamlouks,* 1:45.

وكانت العاهرات فى قاهرة القرن الثامن عشر يحصلن على رخصة من موظف بالحكومة يدفعن له الضريبةالمقررة .

André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle,* 2 vols. (Damascus: Institut Français de Damas, 1973-74), 2:609. See also Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964), 84-85.

وللمزيد حول العاهرات وعلاقتهن بالدولة فى القرن التاسع عشر فى مصر يمكن الرجوع إلى :

Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 150-55.

وللمزيد حول المهن المتدنية المستوى : Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages,* Harvard Middle East Studies (Cambrige: Harvard University Press, 1967), 82-83.

٣٥) سعيد عبد الفتاح عاشور ، المجتمع المصرى فى عصر السلاطين المماليك (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٢) ، ص ١٦٧.

٣٦) أبو عبد الله محمد بن محمد العبدوى بن الحاج ، المدخل ، ٤ أجزاء (القاهرة : المطبعة المصرية ، ١٩٢٩) ، الجزء ٢ ، ص ١٤١ .

٣٧) راجع Goitein, *Mediterranean Society,* 1:118-20, 3:359; Russell, *Natural History of Aleppo,* 238-39; Lane, *Manners and Customs of Egyptians,* 189.

٣٨) راجع S. D. Goitein, "The Sexual Mores of the Common People," in *Society and the Sexes in Medieval Islam,* ed. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979), 46.

٣٩) راجع Goitein, *Mediterranean Society,* 3:128.

٤٠) المصدر السابق ، الجزء ٤ ، ص ١٥٣ – ١٥٤ ؛ والمقريزى ، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ٤ أجزاء ، تحقيق محمد مصطفى زيادة (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٦ – ١٩٧٣) ، الجزء ٣ ، ص ٥٠٣ ؛ وابن الحاج ، المدخل ، الجزء ١ ، ص ٢٤٢.

٤١) راجع Goitein, *Mediterranean Society,* 1:114, 115, 161, 3:341, 343; 'Ashur, *Almujtama' al-misri,* 116-17; Russell, *Natural History of Aleppo,* 1:242; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 82-83.

٤٢) ابن الحاج ، المدخل ، الجزء ٢ ، ص ٥٤ – ٥٥ ، المقريزى ، كتاب السلوك ، الجزء ٤ ، ٢ : ١٠٣٢ – ١٠٣٣ .

٤٣) راجع Goitein, *Mediterranean Society,* 3:343; Abd ar-Raziq, *La femme au temps des Mamlouks,* 1:35; Russell, *Natural History of Aleppo,* 1:254; Lane, *Manners and Customs of Egyptians,* 343, 506.

٤٤) ابن الحاج ، المدخل ، ٣ : ٢٤٦.

٤٥) للمزيد حول الضامنة يمكن الرجوع إلى : Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks,* 1:86.

٤٦) ابن الحاج ، المدخل ، ١ : ٢٦٧ – ٢٦٨ .

٤٧) المقريزى ، كتاب السلوك : المجلد ٤ ، الجزء ٢ ، ص ٦١٩ ، مجلد ٢ ، جزء ١ ، ص ٥١ .

٤٨) ابن الحاج ، المدخل ، ١ : ٢٧٢ – ٢٧٥ ، والمقريزى ، كتاب السلوك ، المجلد ٤ ، الجزء ٢ ، ص ٦١٤.

٤٩) المقريزى ، كتاب السلوك ، مجلد ٤ ، جزء ٢ ، ص ١٠٣٢ – ١٠٣٣.

٥٠) راجع De Lacy O'Leary, *A Short History of the Fatimid Caliphate* (London: K. Paul, Trench, Trubner; New York: E. P. Dutton, 1923), 173.

٥١) راجع .Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks,* 2:217

٥٢) ابن الحاج ، المدخل ، ٢ : ١٧٢ - ١٧٣.

٥٣) راجع .*The Complete Letters of Lady mary Wortley Montagu,* 2 vols., ed. Robert Halsband (Oxford: Clarendon Press, 1965), 1:347-48.

٥٤) يمكن الرجوع إلى .Russell, *Natural History of Aleppo,* 1:267

ويشير توليدانو إلى هذا النمط من الاستثمار لدى نساء الطبقة العليا فى اسطنبول فى القرن التاسع عشر ، فى دراسة عنوانها :

Toledano, "Slave Dealers Women, Pregnancy and Abortion," 59-60.

٥٥) راجع .Russell, *Natural History of Aleppo,* 1:270; Baer, "Women and Waqf," 23-24

٥٦) راجع .Russell, *Natural History of Aleppo,* 1:247-48

٥٧) راجع *Aspects de la vie quotidienne en Egypt: Al'Epoque de Mehemet-Ali, première moitié du XIXe siècle, d'après les souvenirs d'une fille du peuple, en Egypte, 1834-36' de Suzanne Voilquin,* ed. Rouchdi Fakkar (Paris: Maisonneuve et Larose, 1975), 72-73.

الفصل السابع : التغيير الفكرى والاجتماعى :

١) راجع Fatima Mernissi, *Beyond the veil* (Cambridge: Schenkman 1975), 12

٢) قد تنافس التجار الأوربيون بشراسة على الأسواق المحلية ، فقد شرع التجار الفرنسيون ، على سبيل المثال ، كما ورد إلينا ، فى تعلم أنواع وألوان الأنسجة التى يفضلها المصريون وأرسلوا عينات منها لفرنسا لتقليدها ، وقد غارت الأقمشة المستوردة من الهند البريطانية تماماً على الإنتاج المحلى فى العراق . راجع : Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914* (London: Methuen, 1981), خاصة الفصل الأول , Chorles Issawi, "Egypt since 1800: A study in lop–sided Development", in *An Economic History of the Middle East,* 1800-1914, ed. Issawi (Chicago University, of Chicago Press, 1966), 359-74.

٣) راجع Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali:* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 17.

٤) راجع Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985),86-88, 101.

٥) فعلى سبيل المثال ، عندما احتاج البريطانيون للقمح لإطعام الجيش أثناء انخراطهم فى حروب نابليون وافق محمد على على بيعه لهم ، ولكى يدفعوا ثمن القمح زاد التجار البريطانيون صادراتهم إلى مصر وأغرقوا البلد بفيض من المنسوجات البريطانية الرخيصة مما تسبب عنه إغلاق عدد من المصانع المحلية الصغيرة وفقدان مصدر لكسب الرزق أو مصدر الدخل الأساسى لكل من النساء والرجال. *Morsot,* Egypt in the Reign of Muhammad Ali, 166.

٦) هناك بعض الجدل حول سبب فشل محاولات محمد على فى التصنيع وبصفة خاصة تصنيع النسيج،

وقد زعمت عفاف السيد مارسو وآخرين أن القوى الأوروبية قد لعبت دوراً أساسياً فى عدم التغلب على هذا الفشل : فقد كانت لهم مصلحة فى الاحتفاظ بمصر كمصدر للمواد الخام وكمستهلك لمنتجات هذه القوى وفى عدم السماح لها بأن تصبح منافساً فى إنتاج المنتجات الجاهزة . انظر Morsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*: 259, 175 خاصة صفحات

٧) راجع Mona Hammam, "Women and Industrial Work in Egypt: The Chubra el Kheïma Case," *Arab Studies Quarterly* 2, No.1 (1980) : 51-54.

أيضاً Moustapha Fahmy, *La Revolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences sociales au XIXe siècle (1800-1850)* (Leider: E. J. Bnll, 1954), 64-65, 69.

٨) راجع *Marsot, Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, 122, Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 27, 41; Judith E. Tucker, "Decline of the Family Economy in Mid-Nineteenth-Century Egypt, *Arab Studies Quarterly* 1, No. 3 (1979) : 260

٩) راجع Judith E. Tucker, "Egyptian Women in the Work Force : An Historyical Survey," *Middle East Research and Information Project*, N. 50 (1976): 7, 8.

١٠) للاطلاع على مناقشة مصير العبيد الذين تم عتقهم راجع Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 188-91.

١١) راجع J. Heyworthe - Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London : Frank Cass, 1968), 105.

١٢) راجع محمد كمال يحيى ، الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية فى العصر الحديث (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣) ، ٦٩ ؛ Jamal Mohammed Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (London : Oxford University Press, 1960), 13; Yacoub Artin, *L' Instruction publique en Egypte* (Paris : Ernest Lerox, 1890), 120 (اقتباس).

١٣) لقد عملت كناظرة من عام ١٨٢٤ إلى ١٨٣٦ Heyworthe- Dunne, *Introduction to the History of Education*, 32.

١٤) للحصول على بيان بتدريبهم راجع Laverne Kuhnke, "The Doctoress" on a Donkey : Women Health Officers in Nineteenth-Century Egypt, *Clio Medica* 9, no.3 (1974) : 194-96.

١٥) نفس المرجع ، Artin, L' *Instruction Publique*, 200, 181; يحيى ، الجذور ، ٨٥

١٦) راجع Artin, *L'Instruction Publique*, 134

١٧) من زيادة ، عائشة تيمور (بيروت : مؤسسة نوفل، ١٩٧٥) ، ٦٠-٦١.

١٨) راجع Artin, *L'Instruction Publique*, 160-61,

١٩) راجع Mary Louisa Whately, *Child-Life in Egypt* (Philadelphia : Americarn Sunday School Union (1866), 40-45; Heyworthe-Dunne, *Introdution to the History of Education*, 334.

٢٠) راجع Anouar Abdel Malek, *Egypt: Military Society; The Army Regine, the Left, and Social Change under Nasser*, trans. Charles lam Markmann (New York:

Random House, 1968), 154, 313; يحيى ، الجذور ، ٧٧ Heyworthe-Dunne, *Introduction to the History of Education,* 335-36.

٢١) راجع Fritz Steppat, "National Education Projects in Egypt before the British Occupation," in *Beginnings of Modernisation in the Middle East,* ed. William R. Polk: and Richasd L. Chombers (Chicago : University of Chicago Press, 1968), 287 (اقتباس) ;288 يحيى ، الجذور ، ٧١-٧٢.

٢٢) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى ، تحرير محمد عمارة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣) ٢ : ٢٥٦ ، ٣٦٠ ، ٣٩٣ ، عن نسوية الطهطاوى انظر نفس المرجع أيضاً ، ٢ : ٥٦٢ ، Chasles vial, "Ritâ à al-Tahtâwi (1801-1873), précurseur du féminisme en Egypte," *Magbreb Machrek* 87 (January - March 1980).

٢٣) يحيى ، الجذور ، ٧٠ ، كما كتب چون ستيوارت ميل ، مؤلف أول كتاب نسوى يكتبه رجل أوروبى وهو (إخضاع النساء ، *The Subjcetion of Women* ، ١٨٦٩) مستنداً مماثلاً لزوجته ، يتخلى فيه عن الحقوق التى يعطيها له القانون بدون وجه حق على شخصها وممتلكاتها .

٢٤) راجع Steppat, "National Education Projects in Egypt", 293

٢٥) راجع Robert L. Tignor, Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914 (Princeton : Princeton University Press, 1966), 324.

٢٦) راجع Elizabeth Cooper : *The Women of Egypt* (Westport, Conn.: Hyperion Press, [1914]; pt. 1981), 165.

٢٧) راجع J. M. Ahmed, *Intellectual Origins of Egyptian Nationalism,* 30, إجلال خليفة الحركة النسائية الحديثة : قصة المرأة العربية على أرض مصر (القاهرة المطبعة العربية الحديثة ، ١٩٧٣) ، ١٠٧ك Tignor, *Modernisation and British Rule in Egypt,* 345-46; Cooper, *Women of Egypt,* 169.

٢٨) لقد أرسلت تركيا البعثات الطلابية إلى أوروبا وافتتحت المدارس الحربية والطبية فى حوالى نفس الوقت التى فعلت فيه مصر هذا ، كما تم إنشاء مدرسة للمولدات هناك فى عام ١٨٤٢، وبحلول الستينيات من القرن التاسع عشر بدأت الحكومة التركية فى إنشاء مدارس الفتيات ، مؤسسة خطاب يشرح الحاجة لتعليم الفتيات لتبرير ما فعلته ، فعند افتتاح كلية تربية فى الستينيات من القرن التاسع عشر ، على سبيل المثال ، أعلن وزير التعليم أن الأطفال يكونون فى رعاية أمهاتهم حتى يعلو اسم المدرسة ولهذا السبب يجب تعليم النساء القراءة والكتابة ، وقد أضاف أنه لا يوجد فى القرآن ما يمنع المرأة المسلمة من التعلم أو إقامة تجارة أو حتى أن تصبح حرفية ، وعند حلول عام ١٨٩٥ كان عدد الطالبات بالكلية ٣٥٠ طالبة A. Afetinan, *The Emancipation of the Turkish Women* (Paris) : UNESCO, [1962]), 38; Fanny Davis, *The Ottoman Lady : A Social History from 1718 to 1918* (New York : Greenwood Press, 1986), 51.

٢٩) راجع Davis, *Ottoman Lody,* 50, 93.

٣٠) راجع Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell and Russell, 1933), 13. وعن التاريخ الفكرى للمرحلة انظر Albert Hourani, *Arabic-Thought* in the Libera Age, 1798-1939 (Cambridge : Cambridge University Press, 1983); 9, Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism : Egypt, 1760-1840* (Austin: University of Texas

Press, 1979).

٣١) أنا أعرض هنا الملخص أدامز Adams المختص عن آراء محمد عبده : أما عن الآراء الأخرى لعبده عن تعدد الزوجات والطلاق والحجاب انظر الأعمال Islam and Modernism in Egypt, 152. الكاملة للإمام محمد عبده ، فى ستة أجزاء ، تحرير محمد عمارة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢)، الجزء الثانى : ٦٨ - ٩٠ ، ١٠٥ - ٣٠ ، ٢٢٧ - ٣١.

٣٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، تحرير عمارة ، الجزء الثانى : ٣٦٥.

٣٣) من Muhammad Abdu, "The Error of Intellectuals," اقتباس من Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 49.

٣٤) خليفة ، الحركة النسائية ، ٢٤ ، ٤٠ ، ٥٠ ، ١١١ - ١٢.

٣٥) نفس المرجع ، ٢٣.

٣٦) راجع Byror D. Cannon, "Nineteenth-Century Arabic Writing on Women and Society : The Interim Role of the Masonic Press in Cairo - Al - Lataèif, 1885-1890 *Internation Journal of Middle East* studies 17, no. 4 (1985): 475, 477 (اقتباس), 476, 483.

٣٧) راجع Leila Ahmed, *Edward William Lane and British Ideas of the Middle East in the Nineteenth-Century* (London : Longman, 1978), 45.

٣٨) يحيى ، الجذور ، ٧٣.

٣٩) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، فى الأعمال الكاملة لقاسم أمين ، جزءان ، تحرير محمد عمارة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٦) ، الجزء الثانى : ١٨.

٤٠) مختار تهامى ، ثلاث معارك فكرية ، الصحافة والفكر والثورة (القاهرة ، ١٩٧٦) ، ٣٦ .

٤١) راجع A. B. De Guerville, *New Egypt* (London : William Heinemann, 1906), 146; Beth Baron, "Unveiling in Egypt : Fashion , Seclusion , and Change" (ورقة غير منشورة)

٤٢) خليفة ، الحركة النسائية ، ١١٢ .

الفصل الثامن : خطاب الحجاب :

١) انظر J. N. Anderson, "Law Reform in Egypt: 1850-1950," تحرير *Political and Social Change in Modern Egypt, ed.* P. M. Holt (London : Oxford University Press, 1968), 209-30; Noel J. Coulson and Doreen Hinchcliffe, "Women and Law Reform in Contemporary Islam, فى Lois Beck تحرير *Women in the Muslim World,* ed. Nikki keddie (Cambridge : Harvard University Press, 1978), 37-51.

٢) راجع Robert L. Tignor, *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914* (Princeton : Princeton University Press, 1966), 324.

٣) نفس المرجع ، 324-6

٤) فى الكوميديا الإلهية لدانتى ، على سبيل المثال ، والتى يكون نصيب محمد فيها واحدة من أدنى

مراتب جهنم ، يرتبط محمد بشخصية تنضب آثامها ، بالمثل ، فى مجال ما قالت به فيما يختص بالنساء . انظر The Comedy of Dante Aligheri ترجمة Dorothy Sayers (Penguin Books, 1949), Canto 28, 346-47, 251.

للحصول على بعض روايات أوائل التصويرات الغربية للإسلام انظر Norman Daniel, *Islam and the West* (Edinburgh Edinburgh University Press, 1966); R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge : Harvard University Press, 1962).

٥) راجع *The Complete Letters of Lady Mary Wortley* تحرير Robert Halsband جزءين ، *Montagu* فهى تصلح هذا 318 : 1 ,(Oxford : Clarendon Press, 1965) فهى مفهومنا السوقى هو أنهم لا يعترفون أن للمرأة روحاً ولكنها قدمت نسخة ملقحة لهذا الخطأ كتابة أنه حقيقى ، لقد قالوا أن أرواح النساء ليست من نوع سام ولهذا لا ينبغى أن يكون لديهم أمل فى دخول الجنة المخصصة للرجال . نفس المرجع ، 1:363 ، وبالنسبة لمقولاتها حول تعدد الزوجات وعدم الإخلاص الموازى له عند الرجال الأوروبين انظر نفس المرجع 1:329 ، كما نبهت فى هذا السياق إلى أن المرأة المسلمة التى تنتمى للطبقات العليا تمتلك الجو فى حيازة الأملاك وهكذا تقع تحت رحمة الرجل بدرجة أقل من أختها المسيحية . ولمراجعة آرائها حول الحجاب انظر نفس المرجع ، 1:328.

٦) كتاب Timothy Mitchell's *Colonising Egypt* (Cambridge : Cambridge University Press, 1988) . يقدم تحقيقاً شيقاً وقيماً عن الاستعمار وخططه التى لا سياق لها

٧) راجع Edward Said, *Orientalism* (London : Routledge and Kegan Paul, 1978).

٨) للحصول على مناقشة لاستخدامات الأنثربولوجيا فى النظرية الاستعمارية واستخداماتها فى تأكيد الآراء المتحيزة ضد المرأة انظر : Mona Etienne and Eleanor Leacock, "introduction, in *Women and Colonization : Ahthropological Perspectives* فى (New York : Praerger Publishers, 1980), Etienne and Leacock تحرير Susan Carol Rogers, Women's Place : A Critical Review of Anthropological Theory, *Comparative Studiesin in Society and History* 20, no, 1(1978) : 123-62; Elizobet fee, The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology *Clio's Consciousness Raised,* تحرير M. Hartman and فى L. Banner (New York: Harper Torchboops, 1974) 86-102.

٩) راجع Earl Cromer, *Modern Egypt,* جزءين *(*New York: Macmillan, 1908), 2:146*;* سيذكر بعد ذلك فى النص نفسه

١٠) راجع A. B. De Guerville *New Egypt* (London : William Heinemann, 1906), 154.

١١) راجع Cromer's Papers مقتبسة فى Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985), 122.

١٢) كان كرومر مشهوراً فى الحركة المضادة لحق التصويت حتى أنه كان يطلق على هذه الحركة أحياناً اتحاد كيرزون – كرومر ، إشارة إلى لورد كرومر ولورد كيرزون ، أول ماركيز لكيدلستون ، انظر Constance Rover, *Women's Suffeige and Party Politics in Britain, 1866-1914* (London : Rovtledge and kegan Paul; Toronto University of Toronto Press, 1967), 171-73;

انظر أيضاً Brian Harrison, *Separate Spheres : The Opposition to Women's Suffrage in Britain* (New York : Holmes and Moier Publishers, 1978).

١٣) راجع Rev. Robert Bruce, فى *Report of the Centenary Conference on Protestant Missions of the World Held in Exeter Hall London* (June 9 - 19th), جزئين James Johnston (New York : F. H. Revell, تحرير [1889], 1:18-19; Annie van Sommer, Samuel M. Zwemer, محرران *Our Moslem Sisters : A Cry of Neéd from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York : F. H. Revell, 1907) , 27-28; van Sommer and Zwemer, محرران , *Daylight in the Harem* (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1911), 149-50.

١٤) قاسم أمين ، تحرير المرأة فى الأعمال الكاملة لقاسم أمين ، جزئين ، تحرير محمد عمارة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٦) ، ٢:٧١-٧٢ ، سوف يذكر بعد ذلك فى النص نفسه . كل الاقتباسات وتحرير المرأة هى من الجزء الثانى .

١٥) لأجل الاطلاع على مناقشة حياة قاسم أمين العائلية انظر Mary Flounders Arnett, *Qassim Amin and the Beginnings of the Feminist Movement in Egypt* (Dropsie College, 1965 - رسالة دكتوراه).

١٦) عمارة ، حديث عن الأعمال الكاملة فى الأعمال الكاملة لقاسم أمين ، تحرير عمارة ، ١:١٣٣ . يذكر عمارة أن العمل كان نتاج تجمع فى چنيف فى عام ١٨٩٧ حضره كل من محمد عبده وسعد زغلول ولطفى السيد وقاسم أمين . وعمارة يشير بالفعل إلى أجزاء بعينها يعتقد هو أن محمد عبده هو الذى كتبها . نفس المرجع ، ١:١٣٩.

١٧) ربما تكون قطع مثل المذكورة أعلاه هى إسهام من محمد عبده أو آخرين – سعد زغلول أو لطفى السيد – الذين تم ذكرهما أيضاً كمشاركين لقاسم أمين . انظر : Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt and Cromer* (London : John Murray, 1968), 187.

١٨) مختار تهامى ، الصحافة والفكر والثورة ، ثلاث معارك فكرية (بغداد : دار مأمون للطباعة ، ١٩٧٦) ، ٢٨.

١٩) من بين أكثر الأعمال تشويقاً عن الموضوع ما جاء فى Judith Gran, "Impact of the World Market on Egyptian Women, *Middle East Research and Information Report,* no. 58 (1977) : 3-7; and Juan Ricardo Cole, Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt, *International Journal of Middle East Studies* 13, no. 4 (1981) : 394-407.

٢٠) تهامى ، ثلاث معارك فكرية ، ٤٢ – ٤٥.

٢١) طلعت حرب ، تربية المرأة والحجاب ، الطبعة الثانية (القاهرة مطبعة المنار ، ١٩٠٥) ، مثال ١٨ ، ١٩ ، ٢٥ . ٢٩.

٢٢) راجع Frantz Fanon, *A Dying Colonialism,* ترجمة Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1967), 65. ويمكن ايجاد مناقشة مفيدة للعلاقات بين النظرية والنظرية المضادة والطرق التى يمكن بها للنظرية المضادة أن تحبس داخل معانى تفرضها النظرة فى Joan W. Scott, Deconstructing Equality - versus - Difference : Or, the Uses of Poststructuralist theory for Feminism," *Feminist studies* 14, no. 1 (1988) : 33-49.

٢٣) أتاتورك ، خطبة فى كاستامونى ، عام ١٩٢٥ ، مقتبسة فى Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London : Oxford University Press, 1961), 165.

ولمناقشات أعمق التعبير التركى عن الموضوع انظر S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962), O. Ozankaya, "Reflections of Semsiddin Sami on Women in the Period before the Advent of Secularism", فى *Family in Turkish Society* تحرير T. Erder (Ankara : Turkish Social Sclence Association, 1985).

٢٤) راجع Guity Nashat, "Women in Pre-Revolutionary Iran : A Historical Overview", فى *Women and Revolution in Iran,* تحرير Nashat (Boulder, Colo: Westview Press, 1982), 27.

٢٥) إحدى مشكلات تفنيدات التيار الإسلامى الحجة التى تسوقها بعض الإسلاميات (وغيرهن) والتى تنبع بصفة عامة من الغرب ، ولكن ليس من الغرب فقط ، هى إلى أى مدى تعيد هذه التفنيدات إنتاج الرواية المغربية وتكرارها بصوت الطبقة العليا المحلية دون أخذ الافتراضات الاستعمارية والكلاسيكية التى تنغمس فيها فى الحسبان . وإعادة الكتابة الصامتة والتى هى بالتأكيد غير مقصودة للافتراضات العنصرية والكلاسيكية هى فى تفنيدات تقدم من منظور «ماركسى» بقدر التفنيدات التى تتفق مع الموقف الليبرالى الغربى . انظر ، على سبيل المثال : Mai Ghoussoub, "Feminism - or the Eternal Masculine - in the Arab World," *New Left Review* 161 (January - February 1987) : 3-18; Azar Tobari, "The Women's Movement in Iran : A Hopeful Prognosis," *Feminist Studies* 12, no. 2 (1986) : 343-60. أما موضوع الاستشراق ودراسة المرأة العربية فتتم مناقشتها بدقة خاصة فى Rosemary Sayigh, "Roles and Farctions of Arab Women : A Reappraisal of Orientalism and Arab Women," *Arab Studies Quarterly* 3, no. 3 (1981) : 258-74.

٢٦) انظر Deniz kandiyoti, Women and the Turkish State : Political Actors or Symbolic Pawns?" فى *Women - Nation - State,* تحرير Nira Yuval - Davis (London : Macmillan, 1989), 126.

الفصل التاسع : النسويون الأوائل :

١) راجع Robert L. Tignor, *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914* (Princeton : Princeton University Press, 1966), 375-81; P. J. Vatiokis, *The History of Egypt : from Muhammad Ali to Sadat* (London : Weidenfeld and Nicolson, 1969), 231; Salama Musa, *The Education of Salama Musa,* ترجمة L. O. Schuman (Leiden : E. J. Brill, 1961), 29. سيذكر مؤسس بعد ذلك فى متن النص

٢) راجع Jamal Mohammed Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (London : Oxford University Press, 1960), 66.

٣) راجع Tignor, *Modernisation and British Rule* in Egypt, 377.

٤) للاطلاع على أحد التقارير حول هذا الحدث انظر نفس المرجع ، 280-82.

٥) راجع J. M. Ahmed, *Intellectual Origins,* 63.

٦) يجب أن نتذكر أن البريطانيين لم يفتحوا مدارس ثانوية للبنات حتى عام ١٩١٧ .

٧) انظر Beth Baron, "Unveiling in Egypt : Fashion, Seclusion and Change" (بحث غير منشور).

٨) راجع Elizabeth Cooper, *The Women of Egypt* (Westport, Conn. : Hyperion Press, [1914], أعيد طبق لـ 1981), 169.

٩) راجع Beth Baron, "Mothers, Morality and Nationalism in pre - 1919 Egypt (بحث غير منشور) انظر أيضا جلال خليفة ، الحركة النسائية الحديثة : قصة المرأة العربية على أرض مصر (القاهرة : المطبعة العربية الحديثة ، ١٩٧٣)، الفصل الثالث . من بين مؤسس جمعية تقدم المرأة فاطمة رشيد ، زوجة محمد فريد وجدى ، صاحب الجريدة القومية الدستور . راجع : Baron, "Mothers, Morality and Nationalism".

١٠) راجع Margot Badran, *Harem years : The Mewoirs* of an Egyptian Feminist, ترجمة Badran (New York : Feminist Press, 1987); 99, 93-95. والاقتباس من صفحة ٩٣,

١١) راجع Afaf Lutfi al-Sayyid Morsot, "The Revolutonary Gentlewomen in Egypt." في *Women in the Muslim World* تحرير Nikki keddie, Lois Beck (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 272-74.

١٢) راجع Valentine Chirol, *The Egyptian Problem* (London : Macmillan, 1920), 168, 169 خليفة ، (اقتباس) الحركة النسائية ، ١٥٦–٥٧

١٣) راجع Fina Gued Vidal, *Safia Zaghloul* (Cairo : R. Schindler (بدون تاريخ) 32.

١٤) خليفة ، الحركة النسائية ، ١٥٥ .

١٥) راجع Chirol, *Egyptian Problem,* 168.

١٦) نفس المرجع .

١٧) راجع Noel J. Coulson and Doreen Hinchcliffe, "Women and Law Reform in Contemporary. Islam", في *Women in the Muslim World,* تحرير Beck and keddie, 44; J. N. D. Anderson, "Law Reform in Egypt, 1850-1950," في *Political and Social Change in Modern Egypt,* (London : Oxford University Press, تحرير P. M. Holt 1968), 225.

١٨) راجع (اقتباس) Badran, *Harem Years,* 7, 80

١٩) راجع Bahiga ^{c}Arafa, *The Social Activities of the Egyptian Feminist Union* (Cairo : Elias Modern Press, 1964), 4-5, 51, 8; Badran, *Harem years,* 134.

٢٠) راجع Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936* (Berkeley : university of California Press, 1977), 199.

٢١) انظر خليفة ، الحركة النسائية للحصول على معلومات عن هؤلاء النساء .

٢٢) راجع Baheeja Sidky Resheed, Taheya Mohamed Asfahani, and Samia Sidky Mourad, *The Egyptian Feminist Union* (Cairo : Anglo - Egyptian Bookshop, 1973), 12, 24.

٢٣) باحثة البادية ، النسائيات ، مجموعة مقالات فى الجريدة فى موضوع المرأة المصرية ، جزءان (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٢٥)، ١: ٢٤ – ٢٧ ، يذكر بعد ذلك فى متن النص .

٢٤) راجع Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell and Russell, 1933), 235-36.

٢٥) للإطلاع على هذه المرثيات انظر باحثة البادية ، النسائيات ، ٢٠ : ٣٩ – ٤٥ .

٢٦) ملك حفنى ناصف ، آثار باحثة البادية ، ١٨٨٦ – ١٩١٨، تحرير مجد الدين حفنى ناصف (القاهرة : وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٩٦٢) ، ٥٤ ، ٥٢ – ٥٣.

٢٧) من أجل مناقشة مبدئية لبعض هذه الموضوعات انظر بحث "Between Two Worlds: The Autobiography of a Turn-of-the-Centiury Egyptian Femuinist, فى *Life / Lines,* تحرير Celeste Schenck and Bella Brodski (Ithaca : Cornell University Press, 1988).

٢٨) انظر Mahmoud Bakheet el-Rabie, "Women Writers and Critics in Modern Egypt, 1888-1963" (رسالة دكتوراه) University of London, 1965).

٢٩) راجع Clara Boyle, *Boyle of Cairo* (kendal Titus Wilson, 1965), 42.

٣٠) نفس المرجع ، ٣٧ – ٣٨.

٣١) راجع Emine Foat Tugay, *Three Centuries : Family Chronicles of Turkey and Egypt* (London : Oxford University Press, 1963), 117. للاطلاع على إشارات مظلمة أخرى حول تجاوزات نازلى انظر : Nubar Pasha, *Mémoires* (Beirut; Librairie du Liban, 1983), 21, 122-23.

٣٢) هدى شعراوى ، مذكرات هدى شعراوى ، تحرير عبد الحميد فهمى مرسى (القاهرة : الهلال ، ١٩٨٧)، ٨٣ .

٣٣) مذكورة فى Mary Flounders Arnett, "Marie Ziyada," *Middle Eastern Affairs* (August - September 1957) 291.

٣٤) «بلدنا» ... خلال الجزء الأكبر من تاريخى قد عاملنى كأمة ، لقد أنكر على حق التعليم أو على أنى نصيب من ممتلكاته .... فإذا أصررت على الكفاح من أجل حمايتى أو حماية وطننا ، يجب أن يكون مفهوماً لديك ، برزانة وعقل فيما بيننا ، أنك تكافح لأجل ارضاء نزعة جنسية لا استطيع مشاركتك فيها ، لأجل الحصول على فوائد لم يكن لى نصيب فيها .... ففى الواقع ، أنا كإمرأة ، لا بلد لى . Virginia Woolf, *Three Guineas* (London : Penguin Books, 1978), 125.

٣٥) راجع Arnett, "Marie Ziyada," 293.

الفصل العاشر : أصوات متنوعة :

١) راجع Amir Boktor, *School and Society in the valley of the Nile* (Cairo : Elias Modern Press, 1936), 122, 153; انظر ايضاً Joel Bemin and Zackary Lockman, *Workers on the Nile : Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class,* 1882-1954 (Princeton : Princeton University Press, 1987), 167.

٢) راجع Annvaire Statistique : 1932-33 (Cairo , 1934), Table 5; Ruth F. Woodsmall, The Study of the Role of Women: Their Activities and organisations in Lebanon Egypt, Iraq, Jordan and Syria, October 1954 - August 1955, Woodsmall والتي قامت بها Charlotte Johnson بمساعدة (New York : International Federation of Business and Professional Women, 1956), 25 (اقتباس)

وجلال خليفة ، الحركة النسائية الحديثة : قصة المرأة العربية على أرض مصر (القاهرة : المطبعة العربية الحديثة ، ١٩٧٣) ، ٢٥ .

٣) راجع Charles Issawi, Egypt at Mid - Century (London : Oxford University Press, 1954), 55.

٤) نفس المرجع ، 261 n2 وللاطلاع على مناقشة هذه المناظرة انظر Giora Eliraz, "Egyptian Intellectuals and women's Emancipation, 1919-1939," Asian and African Studies 16 (1982) : 95-120.

٥) راجع Soha Abdel Kader, Egyptian Women in a Changing Society, 1899-1987 (Boulder, Colo. : Lynne Rienner 1987), 102.

٦) راجع Issawl, Egypt at Mid - Century, 262, 71.

٧) راجع Mona Hammam, "Women and Industral Work in Egypt : the Chubra el-kheima Case, "Arab Studies Quarterly., 2, no.1 (1980) : 55 : P. J. Vatiokis, The History of Egypt from Muhammad Ali to Sadat (London : Weidenfeld and Nicolson, 1969), 324; Issawi, Egypt at Mid-Century, 62.

٨) راجع Robert Mabro and Samir Radwan, The Industrialisation of Egypt, 1939-1973 : Policy and performance (Oxford : Clarendon Press, 1976), 28; Issawi, Egypt at Mid-Century, 60, 262.

٩) راجع Vatiokis, History of Egypt, 329

١٠) راجع Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (London : Oxford University Press, 1969), 73; سيذكر بعد ذلك فى متن النص

١١) راجع Afaf Lutfi: al-Sayyid Marsot, Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936 (Berkeley : University of California Press, 1977), 236.

١٢) انظر Mitchell, Society of Muslim Brothers, chap. 7.

١٣) راجع Selma Botman, "Women's ParticiPation in Radical Politics in Egypt, 1939-52, فى khamsin Women in the Middle East (London : Zed Books, 1987), 22 انظر Botwan, The - Rise of Egyptian Communism. 1939-1970 (Syracuse, N.Y. : Syracuse University Press, 1988).

١٤) راجع Ahmed Abdulia, The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923-73 (London : Al.saqi Books, 1985), 241-42 n 40.

١٥) راجع 20 (اقتباسات)، Botman, "Women's Participation in Radical Politics," 23

١٦) راجـع Valerie J. Hoffman, "An Islamic Activist Zeinab al-Ghazali, فيWomen *and the Family in the Middle East,* تحـرير Elizabeth Warnock Fernea (Austin : University of Texas Press, 1985), 234; سيذكر بعد ذلك فى متن النص

١٧) زينب الغـزالى ، أيام من حـيـاتى (القـاهـرة : دار الشـروق ، بلا تاريخ) ، ٢٦ . يتم تقـديم الفـصل الثانى من هذا الكتاب ، والذى ترجمته هوفمان بدقة (وتشـابهت ترجمـتها مع ترجمتى فى كثير من المواضع) بعد تقرير هوفمان – مقابلتها مع زينب الغزالى فى Islamic Activist.

١٨) زينب الغزالى ، أيام من حياتى ، ٣٧.

١٩) نفس المرجع ، ٣٥ – ٤٠.

٢٠) نفس المرجع ، ٣٩.

٢١) راجع Cynthia Nelson, "The voices of Doria Shafik Consciousness in Egypt, 1940-1960, "*Feminist Issues* no. 2 (1986) : 16; . سيذكر بعد ذلك فى متن النص

٢٢) راجع Derek Hopwood, Egypt : Politics and Society, 1945-1981 (London : Allen and Unwin, 1985), 84-90.

الفصل الحادى عشر: الكفاح من أجل المستقبل

١) راجع Ghulam Nabi Saqib, *Modernisation and Muslim Education in Egypt, Pakistan and Tuskey : A Compostive Study* (Lahore : Islemic Book Service, 1977), 233, 237; The Charter (Cairo : U. A. R. Information Department, 1962), 57, 84.

٢) لقد أعلنت التعليم الابتدائى الزامياً فى العشرينيات ومرة أخرى فى الأربعينيات ، ولكن لم يتم فعل الكثير من أجل تطبيق التعليم العام . راجع : Amir Boktor, *The Development and Expansion of Education in the United Arab Republic* (Cairo : American University of Cairo Press, 1963), 27.

٣) فى السبعينيات كانت أكثر من ٦٠٪ من المدارس الابتدائية تعمل لأكثر من فترة وكان هناك مدرس واحـد لكل أربعين تلميـذاً راجع Khalid Ikram, Egypt : Economic Management in a Period of Transition (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1980), 118.

٤) راجـع Mahmud A. Fakhsh, "The Conseq uences of the introduction and Spread of Modern Education : Educotion and National Integration in Egypt, *Middle Eastern Studies* 16, no. 2 (1980) : 45; Ikram, Egypt, 117, 130.

٥) راجع Fadwa El Guindi, "Veiled Activism : Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement," *Femmes de la Méditerranée Peuples Meditérranéens 22-23* (January - June 1983) : 84, Fahim I. Qubain, *Education and Science in the Arab World* (Baltimore : Johas Hopkins University Press, 1980), 71; Saqib, *Modernisation and Muslim Eduction,* 254; Ikram, Egypt, 130.

٦) راجع Ikram, Egypt, 119; Earl L. Sullivan, *Women in Egyptian Public Life* (Syracuse, N.Y. : Syracuse University Press, 1986) 34, 35, 195 n 48; Sullivan, "Women

and Work in Egypt," in *Women and Work in the Arab World,* ed. Sullivan and Karima Koraysem, Cairo Working Papers in Social Science, Vol. 4, monograph 4 (Cairo : Amesican University of Cairo Press, 1981), 14, 29-33, 37; Peter C. Dodd, "Youth and Women's Emancipation in the U. A. R., *"Middle East sournal* 22, no. 2 (1968) : 161.

فى نفس الفترة ، حسب بعض المراجع ، تراجع العمل فى الزراعة ، وقد كان فى وقت من الأوقات الوظيفة الأساسية للمرأة ، ربما بسبب الهجرة إلى المدن . ومع ذلك فإن الأرقام غير دقيقة حيث أن هناك اتجاه بعدم حساب النساء اللاتى يعملن لبعض الوقت ، ومعظم النساء يعملن فى مزارعهم ، بل لا يجب الاعتماد بصفة عامة على الأرقام الدالة على عدد النساء العاملات بما فيهن من يعملن فى الزراعة وفى الخدمة بالمنازل ، لأن هناك اتجاه واضح للتقليل من عدد النساء العاملات . وقد زاد عدد العاملات فى الصناعة من ٣٪ (١٩٦١) إلى ١١٪ (١٩٧١) من عدد الأيدى العاملة ، ولو أن العمل المكتبى هو السبب فى الزيادة . راجع Sullivan,"Women and Work in Egypt," 17-18.

٧) راجع Mahmoud Abdel - Fadil, "Educotional Exprsion and Income Distribvtion in Egypt, 1952-57, فى *The Political Economy of Income Distribution in Egypt* تحرير Robert L. Tignor, Gouda Abdel - khalek (New York : Holmes and Meier Publishers, 1982), 355.

٨) راجع Ikram, Egypt, 110, 130.

٩) راجع John Waterfbury, *Egypt : Burdens of the Past, Options for the Future* (Bloominngton : Indiana University Press, 1978), 78; Ikram, *Egypt,* 105.

١٠) انظر Waterbury, *Egypt,* 61.

١١) راجع Ikram, *Egypt,* 110-11.

١٢) راجع Waterbury, Egypt, 58, 56;

أحمد طه أحمد ، المرأة كيفها وعملها (القاهرة : دار الجماهير ، ١٩٦٤) ١٥٦– ٥٨.

١٣) انظر خاصة Saad Eddin Ibrahim, "Social Mobilitry and Income Distribution in Egypt, 1952-1977," فى *Political* Economy of Income Distribution, تحرير Tignor, and Abdel-Khalek, 381.

١٤) راجع Ikram, *Egypt,* 142, 113, 145.

١٥) راجع Waterbury, *Egypt,* 127-28; انظر أيضاً Ikram, Egypt, 148-49.

١٦) انظر Fakhsh, "Consequence of Modern Education," 49-51.

١٧) فى الخمسين عاماً من أواخر العشرينيات إلى أواخر السبعينيات زاد عدد المتعلمين من الذكور من حوالى ١٩٪ إلى ٥٧٪ ، وبالنسبة للأناث زاد العدد من ٤٪ إلى حوالى ٣٠٪ ، وفى أواخر الفترة كان حوالى نصف الذكور وثلث الإناث من المتعلمين ، راجع : Amir Boktor, *School and Society in the Valley of the Nile* (Cairo : Elias Modern Press, 1936), 104, Sullivan, "Women and Work in Egypt," 24, 26; وأيضاً Sullivan, *Women in Egyptian* Public Life, 34.

١٨) تصف عزيزة حسين ، إحدى المناضلات فى مجال تنظيم الأسرة وغيرها من الموضوعات التى تخص المرأة ، كيف أن هيئة تنظيم الأسرة قد بدأت فى السبعينيات فى بذل جهود منظمة من أجل تعديل قوانين الأحوال الشخصية وقد قدمت مشروعاً ببعض التغييرات لصالح المرأة سهل السادات تحريرها ، وبعد

موته تم شطب التعديل من القانون ثم أعيد إليه فى صورة منقحة . راجع : Huseir, "Recent Amemd-ments to Egypt's personal Status Law, فى *Women and the Family in the Middle East,* تحرير Elizbbeth Warnock Fernea (Austini University of Texas Press, 1985), 230.

١٩) تعمل مرفت حاتم من جامعة هوارد فى الوقت الحالى فى كتاب يغطى هذه الفترة .

٢٠) راجع ترجمة : Andrée Chedid, *From Sleep Unbourd* Sbason Spences (London Sepent's Tail, 1987), 80.

أتى نقد الهيمنة الذكورية فى القرن العشرين من الرجال العرب بالإضاب إلى النساء . انظر ، على سبيل المثال : Hisham Shosabi, *Neo-patriaschy : A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New york : Oxford University Press, 1988), 41 n 51.

٢١) راجع Joel Beinin and Zackary Lockman, *Workers on the Nile : Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954* (Princeton : Princeton University Press, 1987), 271.

٢٢) راجع Nazih N. M. Ayubi, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt, "*International Journal of Middle East Studies* 12, no. 4 (1980) : 490.

٢٣) راجع : Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Geoups Methsdological Notes and Preliminary Findings, "*International Journal of Middle East Studies* 12, no. 4 (1980) : 426.

٢٤) راجع John Alden Williams "A Return to the Veil in Egypt" *Middle East Review II,* no. 3 (1979) : 53.

٢٥) راجع Waterbusy, *Egypt,* 151

٢٦) راجع Saad Eddin Ibrahim, *The New Arab Social Order* (Boulder, Colo.: Westview Press; London : (croom Helm, 1982), 18.

٢٧) نفس المرجع ، Sullivan, "Women and Work in Egypt," 34, 92-93

٢٨) انظر الفصل الرابع للحصول على مناقشة لهذا الموضوع . Ibrahim, *New Arab Social Ordes,*

٢٩) نفس المرجع ، *89* وراجع Fouad Ajami, "The Open Door Economy : Its Roots and Welfare Consequences, فى *Political Economy* of Income Distribution, تحرير Tignor, Abdel. Khalek, 505.

٣٠) للحصول على أوصاف أخرى انظر Ayubi, "Political Revivol of Islam" 494, Fadwa El Guindi, "Veiling Infitah With Muslim Ethic : Egypt's Contenporary Islamic Movement," Social Problems 28, no. 4 (1981) : 474.

٣١) راجع Williams, "Return to the Vel an Egypt, 49-50.

٣٢) راجع Ibrahim, "Anotomy of Islamic Groups," 438.

٣٣) زينب عبد المجيد رضوان ، ظاهرة الحجاب بين الجامعيات (القاهرة) : المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٢) ٤٠ ، ٤٢ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٨١ - ٨٢.

٢٤) راجع .Ibrahim, "Anatomy of Islamic Groups," 21

٣٥) قدمت ٥٠٪ من النساء الأمان النفسى كأثر رئيسى لتبنى الزى الإسلامى . أما الاستجابات الأخرى فكانت أن الزى الإسلامى قد وضع نهاية لمعاكسات الرجال فى الأماكن العامة (١٩,٥٪) وأن الناس عاملاهن بنوع جديد من الاحترام (٢٠٪) . زينب رضوان ، ظاهرة الحجاب ، ٩٢.

٣٦) راجع .Ibrahim, "Anatomy of Islamic Groups," 21

٣٧) راجع Safia K. Mohsen, "New Images, Old Refletions Working Moddle-Class Women in Egypt," in *Women and the Family in the Middle East* تحرير Fernea, 69, زينب رضوان ، ظاهرة الحجاب ، ٩٢.

٣٨) راجع .Mohsen, "New Images, Old Reflections," 69

٣٩) راجع .El Guindi, "Veiled Activism," 87-88

٤٠) راجع Sharabi, *Neopatriarchy*, 137 هكذا يعرف / بقدر كبير من الاقناع ، كل الحركات السياسية السائدة فى المجتمعات العربية فى هذا القرن قبل ظهور الحركات الإسلامية . انظر أيضاً نفس المرجع ، الفصل التاسع .

٤١) زينب رضوان ، ظاهرة الحجاب ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٤ ، ٩٥ ، ١٠١ .

٤٢) نفس المرجع ، ١١٢ ، ١٠٧ ، ١١٣.

٤٣) راجع Ayubi, "Political Revival of Islam," 493-94; Ibrahim, *New Arab Social Order*, 21.

٤٤) راجع .Ibrahim, *New Arab Social Order*, 22 انظر أيضا بحثه "Anatomy of Islamic Groups. وللحصول على تقرير موجز ودال عن اليوتوبية الغامضة والمحملة بالوعود للأصولية الإسلامية انظر، الفصل التاسع Sharabi, Neopatriaschy, خاصة صفحات 47-39) .

٤٥) راجع .Shasabi, *Neopatriarchy*, 155

٤٦) دراسات عفشار الأخرى الخاصة بهذا الموضوع (بالإضافة إلى الكتاب المذكور فى الصفحات القادمة) تتضمن "The Iranian Theocracy," فى *Iran : A Revolution in Turmoll*, تحرير Afshar (London : Macmillan, 1985), 220-44; and "Khomeini's Teachings and their Implictions for Iranian Women" فى *The Shadow of Islam* تحرير A. Tabari and N. Yeganeh (London : Zed Press, 1982), 75-90.

وهى مجموعة تتضمن مقالات مفيدة أخرى حول الموضوع ، وتتضمن دراسات مفيدة أخرى عن النساء فى الجمهوريات الإسلامية المعاصرة Farah Azari, ed. *Women of Iran : The Conflict with fundamentalist Islam* (London : Ithaca Press, 1983); Eliz Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran : Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini* (New York : Praeger Publishens, 1892); Guity Nashat, ed. *Women and Revolutian* in Iran (Bomldes, Colo.: Westview Press, 1983): Val Moghedem, Women, work and Ideology in the Islamic Republic," *International Journal of Middle East Studies* 20, no. 2 (1988) : Patricia J. Higgins, "Women in the Islamic Republic of Iran : Legal, Social, and Ideological Changes, *Signs* 10, no. 31 (1985) : 477-95.

وهناك أعمال عديدة عن الحركة الإسلامية واحياء الحركات الإسلامية ، من بين أهمها Ali E. Hillal

Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York : Praeger Publishers, 1985) R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution* (Syracuse, N. Y. : Syracuse University Press, 1985), Fred Halliday and Hamza Alavi, eds. *State and Ideology, in the Middle East and Pakistan* (New York : Monthly Review Press, 1988); Sheeren Hunter, ed. *The Politics of Islamic Revivalism* (Bloomington : Indiana University Press, 1988); Bruce B. Lawrence, *Defenders of God* (San Francisco : Harper and Row, 1989); James P. Piscatori, *Islam in the Political Process,* ed. Piscatori (Cambridge : Cambridge University Press, 1983); Emmanuel Sivau, *Radical Islam : Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale - University Press, 1985.

٤٧) راجع Haleh Afshar, "Women, State and I deolog in Iran, "*Third World Quarterly.*, 7, no. 2 (1985): 256; يذكر بعد ذلك في متن النص .

٤٨) راجع Khawar Mumtaz and Farida Sbaleed, *Women of Pakistan : Two Steps Forward, One Step Back ?* (London : Zed Books, 1987), 82.

٤٩) نفس المرجع ، 83-84.

٥٠) نفس المرجع ، 89.

١) راجع Ashis Nandy, *Intimate Enemy : Loss and Recovery of Selif Under Colonialism* (Delhi : Oxford University Press, 1983) xi.

٢) لقد أشرت لتوى إلى إعادة إنتاج الاستشراق لنظرة الإسلام السائد لنفسه على أنه النسخة الممكنة والشرعية الوحيدة للإسلام – ومن هنا أيضاً تأييد روايته عن الإسلام ، ولو عن غير قصد . والاستشراق هو أكثر طرق الغرب شيوعاً فى تمثيل وإسادة تقديم العالم الإسلامى كمجال لوجود الآخر ولد ونيته ، وهو أيضاً معروف كمجال للسيطرة . ولكن ينبغى أن نلاحظ أن خطابات الاستشراق والإسلام الرسمى هى خطابات ذكورية للهيمنة وأنها بالتالى تكمل وتؤيد بعضها البعض ، رغم كونها متصارعة بطرق أخرى .

٣) للاطلاع على نقد السياسات الغربية أو النسوية البيضاء ونساء العالم غير الغربى والنساء الملونات انظر Gayatri Chakrovorty Spivak, *In Other Worlds Essays in Cultural Politics* (New York : Methuen, 1987); and bell hooks, *Feminist Theory : From Margin to Center* (Boston : South End Press, 1984).

٤) راجع Elizabeth Fox - Genovese, *Feminism without illvsions : A Critique of Individualism* (Chapel Hil: University of North Carolina Press, 1991), 137-38, 14, 31.

٥) راجع T. N. Madan, "Anthropology as Cultural Reaffirmation" (وهو الأول من ثلاثة أبحاث قدمت كمحاضرات ويليام آلان نيلسون فى كلية سميث ، نورثمبتون ، ماساشوتسى ، أكتوبر ١٩٩٠) ، 5-6.

الفهـــــرس

- كلمة الترجمة 3
- مقدمة 5
- **الجزء الأول** : الشرق الأوسط ما قبل الإسلام 15
  - **الفصـل الأول** : بلاد الرافدين 15
  - **الفصل الثانى** : الشرق الأوسط فى منطقة البحر المتوسط 31
- **الجزء الثـانـى** : الخطابات المؤسسة 45
  - **الفصل الثـالث** : المرأة ونشأة الإسلام 45
  - **الفصل الرابــع** : العصر الانتقالى 69
  - **الفصل الخامس** : تطور الخطابات المؤسِّسة 85
  - **الفصل السادس** : إسلام العصور الوسطى 111
- **الجزء الثـالث** : خطابات جديدة 137
  - **الفصل السابع** : التغير الاجتماعى والثقافى 137
  - **الفصل الثامن** : خطاب الحجاب 155
  - **الفصل التاسع** : النسويون الأوائل 183
  - **الفصل العاشر** : أصوات متنوعة 205
  - **الفصل الحادى عشر** : الكفاح من أجل المستقبل 225
- الخاتمة 253

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٣٧٥٢ / ١٩٩٩

المجلس الأعلى للثقافة

WOMEN AND GENDER IN ISLAM

Roots of a Modern Debate

LEILA AHMED

يعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب المؤلفة باللغة الإنجليزية فى موضوع المرأة وقضايا الجنوسة فى الثقافة الإسلامية من منظور تاريخى ، ولعل أهميته تمثل فى كونه مكتوباً بقلم امرأة مصرية معاصرة ، مقيمة منذ سنوات فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ويعتبر مرجعاً أساسياً للباحثات والباحثين الغربيين المهتمين بقضايا المرأة والجنوسة من جهة ، وبالتاريخ الإسلامى وتاريخ منطقة الشرق الأوسط من جهة أخرى .

وقد حرصت المترجمتان على الالتزام - بقدر المستطاع - بأسلوب المؤلفة ، فى محاولة للحفاظ على روح النص الأصلى ، الذى يعتمد على انتقاء العديد من الوقائع التاريخية والمواقف الاجتماعية التى تكشف عن وضعية المرأة فى ظل الحضارة العربية الإسلامية .

الغلاف : عماد حليم